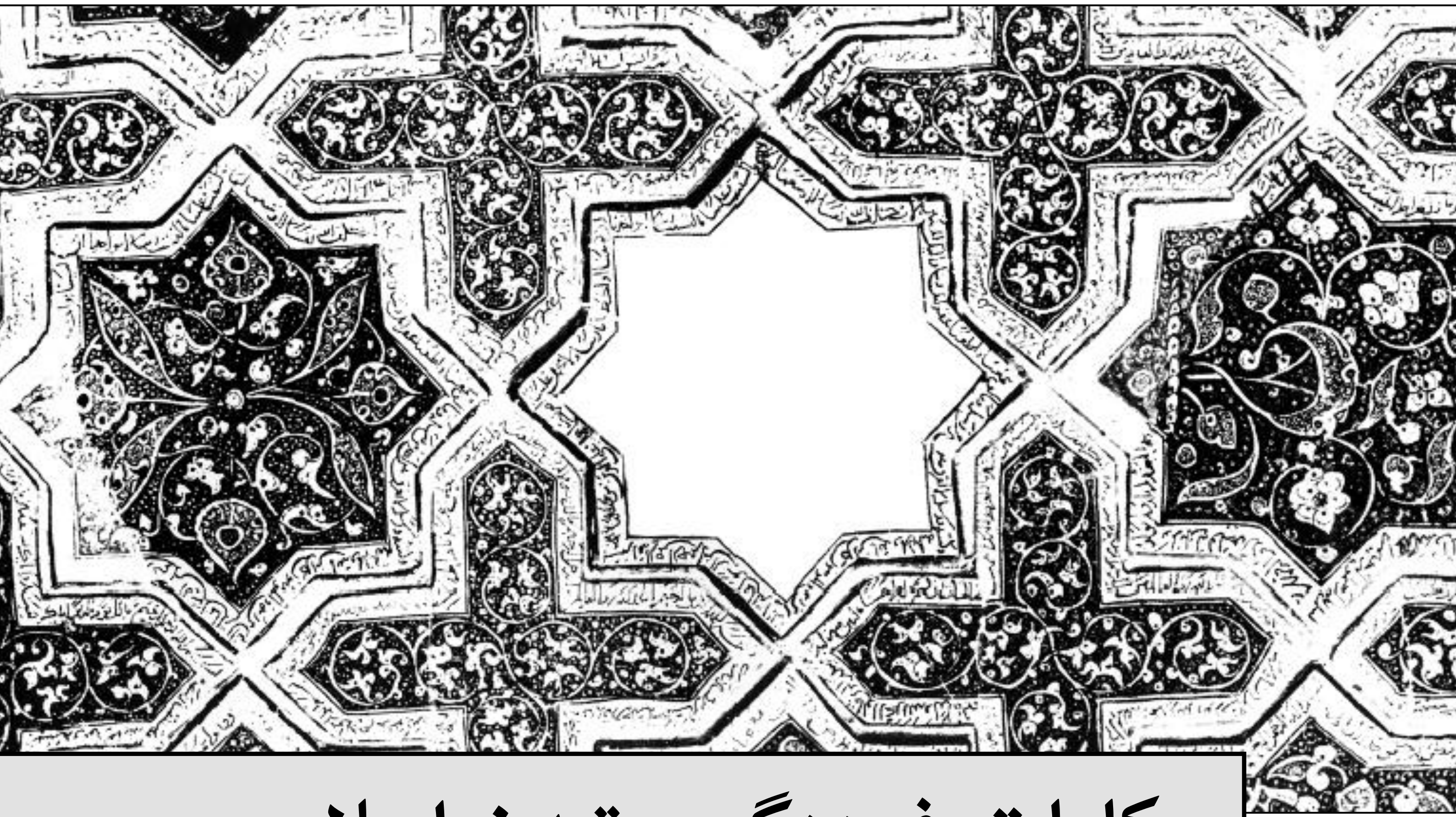
دانشگاه فردوسی مشهد

دانشکده الهیات و معارف اسلامی
گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی



کلیات فرهنگ و تمدن اسلامی

دکتر مجتهدی

ویرایش نخست
۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

کلیات فرهنگ و تمدن اسلامی به عنوان درسی دو واحدی برای دانشجویان رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی تعیین شده است. این درس که به طور معمول در نیمسال‌های نخستین دورهٔ کارشناسی ارائه می‌شود، شامل مباحثی است که دانشجویان را با فضایی کلی آشنا می‌کند و قرار است در طی بیش از سه سال، به تفصیل با جزئیات آن آشنا شوند.

در متن حاضر، که برگرفته از چند متن رایج این درس است، تلاش شده تا با توجه به مطلب فوق، از ارائهٔ مفصل برخی از مطالب که به طور مجزا در دروسی مانند تاریخ علوم، تاریخ تشکیلات، تاریخ آموزش و پرورش و... مورد بحث قرار می گیرند، اجتناب شود. بدیهی است که به عنوان ویرایش نخست، نمی‌توان ادعایی نسبت به بی نقص بودن این متن داشت، اما با شرحی که در کلاس‌ها به دانشجویان ارائه شده و می‌شود، امید است که تصویری تقریباً روشن از سیر تمدن مسلمین، فراز و فرود و عوامل قوت و ضعف آن به دست آورند.

مهدی مجتهدی

پاییز ۱۳۹۱

فهرست مطالب

نظریه‌های رایج در شکل‌گیری تمدن اسلامی...... ۳
زمینه‌های شکل‌گیری تمدن اسلامی...... ۵
۱. جایگاه علم و دانش در اسلام...... ۵
گذری بر تاریخ نگارش در فرهنگ و تمدن اسلامی...... ۵
۲. انتقال علوم و جذب دانشمندان به جهان اسلام...... ۶
۳. نهضت ترجمه...... ۷
۴. مراکز علمی در تمدن اسلامی...... ۹
طبقه‌بندی علوم...... ۱۰
تأثیر تمدن مسلمانان در تمدن غربی...... ۱۲
ترجمه آثار مسلمانان به زبانهای اروپایی...... ۱۲
تأثیر علوم عقلی، فلسفه اسلامی و علوم الاهی در تمدن غرب...... ۱۳
تأثیر دانش پزشکی مسلمانان در تمدن غرب...... ۱۴
تأثیر دانش ریاضیات مسلمانان در تمدن غرب...... ۱۵
تأثیر دانش ستاره‌شناسی مسلمانان در تمدن غرب...... ۱۶
تأثیر دانش جغرافیای مسلمانان در تمدن غرب...... ۱۶
هنرهای مسلمانان و نفوذ آن در اروپا...... ۱۷
علل رکود تمدن اسلامی...... ۲۲
الف) علل بیرونی رکود تمدن اسلامی...... ۲۲
۱. جنگهای صلیبی...... ۲۲
۲. ظهور مغولان...... ۲۳
۳. سقوط اندلس...... ۲۶
الف) عوامل داخلی مؤثر در افول مسلمانان در اندلس:...... ۲۶
ب) علل و عوامل بیرونی سقوط اندلس:...... ۲۷
۱. تهاجم نظامی و بازپس‌گیری تدریجی سرزمین اسپانیا:...... ۲۷
۲. مسیحیان اروپایی و بسترسازی زمینه‌های فرهنگی سقوط اندلس اسلامی با تهاجم فرهنگی:...... ۲۸
ج) عوامل ژئوپلیتیکی مؤثر در سقوط اندلس اسلامی:...... ۲۹
ب) علل درونی رکود تمدن اسلامی...... ۲۹
۱. استبداد...... ۲۹
۲. دنیاگرایی، تحجر و دور شدن از اسلام راستین...... ۳۰
الف) دنیاگرایی...... ۳۱
ب). تحجر...... ۳۱
ج) جریانهای عقلی و عقل‌گریز در جهان اسلام...... ۳۲
علل متأخر رکود فرهنگ و تمدن اسلامی...... ۳۴
۱. استعمار کهنه و نو...... ۳۴
استعمار کهنه...... ۳۴
استعمار نو...... ۳۷
۲. شرق‌شناسی...... ۴۱
۳. صهیونیسم...... ۴۵
بیداری اسلامی در جهان عرب...... ۵۰

نظریه‌های رایج در شکل‌گیری تمدن اسلامی

در مورد چگونگی شکل‌گیری تمدن اسلامی، نظریات کاملًا متفاوت و گاه متضادی در میان محققان وجود دارد که به دو بخش کلی تقسیم می‌شود: یك. مخالفان و معاندان تمدن اسلامی. دو. موافقان و دوستداران تمدن اسلامی.

به رغم وجود اختلافاتی که میان این دو جریان فکری کلان با چهار گرایش مخالف، معاند، موافق و دوستدار تمدن اسلامی وجود دارد، به طور کلی هر دو گروه، اصول اساسی شکل‌گیری تمدن اسلامی را باور دارند. آنچه بیشتر بیانگر حد فاصل میان این دو دیدگاه است، میزان تأثیر تمدن‌های مجاور بر تمدن اسلامی است که گاه برآورد و تحلیل دستاوردهای تمدن اسلامی را نیز تحت‌تأثیر قرار می‌دهد.

دسته نخست که خود به دو گرایش مخالف و معاند تقسیم می‌شود، عمدتاً محققان غربی‌اند که معتقدند تمدن اسلامی میراث‌بَر تمدن روم و ایران است و بر ویرانه‌های دو تمدن پیشین پدید آمده و اسلام به عنوان دینی توحیدی تنها در برخی مواضعِ تمدنی آنها که متناسب با عرف و جغرافیای منطقه‌ای، تکامل‌یافته تغییراتی صورت داده است. همین گروه، عرب و اعراب[1] جزیرةالعرب را بی‌تمدن می‌دانند.[2] گرایش دوم از دسته نخست خاورشناسان غربی هستند که با کلیات آرای گرایش نخست موافق‌اند، اما گاه چنان متعصبانه و مغرضانه به مقابله با اسلام و تمدن اسلامی بر می‌خیزند که گویی چاره‌ای ندارند جز نفی همه اصول و ارزش‌های حاکم بر تمدن اسلامی. آنان بر این بنیاد، با سخنان نیش‌دار و مطالب معنادار می‌کوشند تا تمدن اسلامی را منکوب کنند و غالباً دستاوردهای آن را نیز نفی کرده، به طرد هویت تاریخی تمدن اسلامی می‌پردازند.

این دو گروه با رد هویت تاریخی تمدن اسلامی، پیشینه غنی آن را نادیده می‌انگارند و به دستاوردهای تاریخی و خدمات شایسته نام‌آوران تمدن اسلامی وقعی نمی‌نهند. در برخی موارد نیز همه آنچه معیار و ملاك برتری تمدن اسلامی است، به سایر اقوام و ملل نسبت می‌دهند و گاه نیز اگر به پذیرش هویت تاریخی تمدن اسلامی ناگزیر گردند، تنها آن را در زمان گذشته محصور می‌دانند و برای آن جایگاهی قائل نیستند. آنان در واقع بر ناکارآمدی تمدن اسلامی در عصر حاضر تأکید دارند.

در پاسخ به اینان باید گفت چگونه می‌توان هویت تاریخی تمدنی را فراموش کرد که با استناد به منابع، پیشینه‌ای بس غنی و گسترده دارد؟ آیا می‌توان دستاوردهای فرهنگی و هنری تمدنی را فراموش نمود که در دوره خود همه سرزمین‌های مجاور و یا تحت سلطه را از فرهنگ غنی اسلامی متأثر کرده بود؟ چگونه می‌توان تأثیرات مثبت تمدن اسلامی بر تمدن غرب را به فراموشی سپرد و خدمات مردان علم و عمل را در حفظ تاریخ علمی و فرهنگی کانون‌های تمدنی باستان نادیده انگاشت؟

در مقابل این دو دیدگاه، گروه دیگری نیز معتقدند تمدن اسلامی دارای هویت تاریخی درخور توجهی است و دستاوردهای تاریخی و خدمات برجسته‌ای دارد. اینان در نوع نگرش به تمدن اسلامی خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی که به عنوان موافق ضمن قبول واقعیت تمدن اسلامی به ناکارآمدی آن در عصر حاضر تأکید دارند و صرفاً آن را موضوعی تاریخی قلمداد می‌کنند و مدعی‌اند که تنها می‌توان به سابقه تاریخی آن بالید، اما نمی‌توان وقوع مجدد آن را انتظار داشت. آنها بر این باورند که نمی‌توان از دستاوردهای تمدن اسلامی عبرت گرفت و آنها را در جهان امروز به‌کار بست.

---

۱ . عرب به معنای شهرنشینی، و اعرابی نیز به‌معنای کوچ‌رو و بادیه‌نشین است.(جمال‌الدین محمد بن‌مکرم بن منظور، *لسان العرب*، ج ۴، ص ۲۹۰.)

۲. جرجی زیدان، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، ص ۸.

گروه دیگر دوستداران تمدن اسلامی هستند و آن را مجموعه‌ای عمرانی و دارای نظامات مدنی و ساختار تمدنی می‌دانند که از قرآن کریم سرچشمه گرفته و اکنون مردم مغرب‌زمین ثمرات آن را می‌چینند. این دسته هرگز تمدن اسلامی را تمام‌شده فرض نمی‌کنند و از دیگر سو ضمن صحه‌نهادن به واقعیت تاریخی و هویت غنی تمدن اسلامی، تداوم دستاوردهای آن را تا به امروز دنبال می‌کنند. هم‌اینان معتقدند که فرهنگ و تمدن اسلامی تأثیر معنوی خود را بر دنیای کنونی حفظ نموده و به جذبه و معنویت آن نقصان راه ندارد. در تأیید این مطلب، عبدالحسین زرّین‌کوب می‌نویسد: تمدن اسلامی که لااقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعه‌صدر و اجتناب نسبی از تعصب، توسعه و ترقی علم و ادب، قرن‌های دراز پیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مربی فرهنگ عالم انسانیت قرار داد، بی‌شك یك دوره درخشان از تمدن انسانی است و آنچه فرهنگ و تمدن جهان امروز بدان مدیون است، اگر از دِینی که به یونان دارد بیشتر نباشد، کمتر نیست؛ با این تفاوت که فرهنگ اسلامی هنوز در دنیای حاضر تأثیر معنوی دارد و به جذبه و معنویت آن نقصان راه ندارد.[۱] این عده از اهل علم می‌پرسند روابط دینی در تمدن اسلامی چگونه توانسته است همه عناصر نامتجانس سرزمین‌های اسلامی را به رغم همه پیچیدگی‌های فرهنگی و تنوع قومی به هم پیوند زند؟ آیا همه توفیقات علمی و فرهنگی تمدن اسلامی که توانست تا مدت‌ها اروپای قرون وسطی را تا قرن شانزدهم تحت‌تأثیر قرار دهد، تنها به دلیل شور و علاقه اقوام مسلمان بوده است؟ چه عواملی در پیشرفت علمی و یا معنوی و مادی تمدن اسلامی مؤثر بوده است؟

بی‌گمان در تکوین ساختار تمدن اسلامی، عوامل متعددی دخالت داشته‌اند که هریك در تسریع روند آن نقشی بسزا داشته‌اند. البته در این میان نقش دین اسلام و آموزه‌های قرآن کریم از همه مؤثرتر می‌نماید. بی‌تردید اساس و جوهره تمدن اسلامی نگرش توحیدی آن است؛ نگرشی که در سایه آن، همه اقوام و ملل مختلف به هم پیوند می‌خوردند و با داشتن کثرتی انبوه، وحدتی بی‌شائبه را پدید می‌آوردند. ترغیب‌های اسلام و قرآن کریم مبنی بر علم اندوزی[۲] و ترویج نشاط علمی، جامعه اسلامی را به سوی کسب معارف جدید رهنمون کرد و به دور از هرگونه تعصب و تنگ‌نظری، ضمن فراخوان همه مردان و زنان (مؤمنون و مؤمنات) به عرصه علم‌اندوزی (طلبُ العلمِ فریضةٌ علی کُلِّ مسلمٍ و مسلمةٍ)،[۳] آنان را تشویق می‌کند که برای کسب معرفت علمی به نقاط دوردست و ناشناخته‌ای چون چین بروند. (اطلبوا العلم و لو بالصین.)[۴] در این چشم‌انداز، گمشده مؤمن علم خواهد بود و یافتن آن حقی است که بر عهده همه مسلمانان است: «الحکمة ضالة المؤمن فحیث وجدها فهو احقّ بها.»[۵] در این مسیر پر فراز و فرود، اسلام روح هم‌یاری و تساهل را به جای تعصبات دنیای باستان نشاند و در مقابلِ رهبانیت کلیسای قرون وسطی که ترك و انزوا را توصیه کرد، بر رعایت اعتدال و میانه‌روی تأکید ورزید و بدین‌وسیله توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل بخشید.[۶] این در حالی بود که تمدن‌های رو به فرسایش ایرانی و رومی با سخت‌گیریِ بدون گذشت، تعصبی جدّی را در فرازهای تمدنی خود اعمال می‌کردند؛ تا جایی که در هر دو کانون، علم و فعالیت‌های مرتبط با آن، یا در جماعتی اندك از اشراف محدود شده بود و یا در بسیاری از نواحی آن رو به افول می‌رفت.

---

۱. عبدالحسین زرّین‌کوب، *کارنامه اسلام*، ص ۲۱.
۲ . واژه علم و مشتقات آن در قرآن ۸۵۴ بار تکرار شده است.
۳. کلینی، *اصول من الکافی*، ج ۱، ص ۳۰؛ علامه مجلسی، *بحارالأنوار*، ج ۱۱، ص ۱۷۷.
٤. طبری، *تاریخ طبری*، ترجمه پاینده، ج ۱۰، ص ۴۲۰۴؛ سمعانی، *الأنساب*، ج ۸، ص ۳۶۸.
۵. جاحظ، *التّاج*، ترجمه حبیب‌الله نوبخت، ص ۶۶؛ مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۳، ص ۴۸۵.
٦. عبدالحسین زرّین‌کوب، *کارنامه اسلام*، ص ۲۲.

زمینه‌های شکل‌گیری تمدن اسلامی

۱. جایگاه علم و دانش در اسلام

اگر آنچه در آیات و اخبار درباره فضیلت علم و دانش و معرفت آمده بدون هیچ تفسیر و توضیحی کنار هم قرار دهیم، کتاب یا کتابهای بزرگی به‌وجود خواهد آمد و اگر این اندازه اولیای اسلام بر فضیلت دانش و دانش‌اندوزی تأکید نکرده بودند، هرگز تمدن اسلامی بدین پایه از عظمت نمی‌رسید. اصل کلمه علم، بجز مشتقات آن، حدود هشتاد بار در قرآن کریم در مواضع مختلف به کار رفته است و اگرچه کلمه عقل در قرآن نیامده، ترکیب «اولی‌الالباب» را که به معنای خردمندان است می‌توان در قرآن یافت. همچنین، واژگانی چون حکمت، برهان، فکر و فقه بارها در قرآن به کار رفته‌اند. خداوند مؤمنان را از اینکه بر اساس تقلید کورکورانه به او ایمان آورند نهی فرموده و حتی در یکی از آیات (روم، ۵۶) علم و ایمان را در کنار هم قرار داده است. افزون بر این، به کلیات اکتفا نشده و در زمینه دانش‌اندوزی آیات بسیاری وجود دارند، ازجمله آل عمران، آیه ۱۹۰؛ انعام، آیه ۹۷، یونس، آیه ۵. حتی در آن دسته از آیات قرآن کریم که به نقل سرگذشتها اختصاص دارد و هدف آن عبرت‌آموزی است، می‌توان آشکارا موضوعات تاریخی و تشویق به تاریخ‌نگاری و مشاهده آثار تاریخی و روحیه واقع نگری را دید (انعام، ۱۱). در احادیث مأثور از اقوال حضرت رسول صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام نیز موارد بسیاری در تجلیل از علم و فضیلت علما یافت می‌شود. این تأکید پیامبر اسلام که دانش آموختن بر هر زن و مرد مسلمان واجب و فریضه است، یا ساعتی اندیشیدن از عبادت یك ساله نیکوتر است، نمونه‌هایی از تأکید بر دانش‌اندوزی در اسلام است. در دوره حیات ائمه، به‌ویژه از دوره امام جعفر صادق علیه السلام که دانش و دانش‌آموزی رونق تمام داشت، آن حضرت یاران خویش را به دانش‌اندوزی تشویق می‌فرمودند. اینکه در روز قیامت قلم دانشمندان بر خون شهیدان سنگینی خواهد کرد، نمونه‌ای از این تشویقهاست. البته باید این نکته را نیز در نظر گرفت که دانش‌آموزی در اسلام شرایطی دارد؛ اسلام میان علم و اخلاق فاصله‌ای نمی‌بیند و همواره بر پیوستگی این دو تأکید ورزیده است. در اسلام، دانشمند صاحب مسئولیت است و دانشمند بی‌اخلاق جز به گمراهی هدایت نمی‌کند. این موضوع خود از امتیازهای اسلام است که در زمینه آموزش و پرورش مکتبی خاص دارد.[۱]

گذری بر تاریخ نگارش در فرهنگ و تمدن اسلامی

مجموعه‌ای از اطلاعات پراکنده در دست است که نشان می‌دهد عرب جاهلی از امر نگارش اطلاع داشته ولی زندگی بدوی آنان به گونه‌ای نبوده که امر نگارش را بر قوم عرب محتوم نماید. فرهنگ غالب در آن عهد شفاهی بوده است. در مورد دیگر بخشهای شبه‌جزیره نیز سنگ‌نوشته‌ای از حجاز به دست آمده که مربوط به دوران کهن در این منطقه است و دانشمندان به این نتیجه رسیده‌اند که خط رایج در آن ناحیه گونه‌ای از خط نَبَطی بوده است.

وجود پاره‌ای از لغات خاص کتابت در قرآن نشان می‌دهد که هم‌زمان با ظهور اسلام اعراب تصوری از گونه‌های کتابت داشته‌اند، از جمله این موارد لفظ کتاب است که البته روشن نیست که مقصود همان چیزی باشد که ما بدان کتاب اطلاق می‌کنیم، ولی به هر حال، اشاره‌ای است به نوشته و اثر مکتوب. واژه صحیفه نیز که به‌صورت جمع، یعنی صُحُف، در قرآن به کار رفته یقیناً مقصود از آن اثر مکتوب بوده است. اصرار بر کتابت قرآن کریم

---

۱. محمدرضا حکیمی و دیگران، *الحیاة*، تهران، ۱۴۰۸ ق، ج ۱.

نیز با وجود میلی که اعراب به حفظ و از بَرکردن داشتند خود نکته‌ای سخت جالب و مهم است و نشان می‌دهد، از همان روزهای نخست، مسلمانان می‌دانسته‌اند که در آیات این کتاب آسمانی نباید کلمه‌ای تغییر یا تبدیل یابد.[1] یکی از وسایلی که قرآن بر آن نوشته می‌شد پوست بود که علت استفاده از آن در ثبت مسائل مهم ماندگاری بیشتر آن بود. ولی تهیه این ماده حتی برای ثروتمندان نیز دشوار بود. از این رو، اعراب از مواد مناسب دیگری هم برای کتابت استفاده می‌کردند، مانند پوست خشکیده درخت نخل یا حتی شاخه خشک‌شده آن.

آشنایی مسلمانان با تمدنهای اطراف نیز در آشنایی آنها با ادوات کتابت بسیار تأثیر داشت. مثلاً مسلمانان پس از فتح سرزمینهای مصر و شام با قرطاس یا پاپیروس آشنا شدند و از آن پس، ظاهراً کتابت بر آن را به مواد دیگر ترجیح می‌دادند. ولی پاپیروس نیز بسیار گران‌بها بود. پیشینه آشنایی مسلمانان با کاغذ به زمان فتوح در ماوراءالنهر (فرارود) بازمی‌گردد. این صنعت از سمرقند و به واسطهٔ تعدادی از کاغذسازان چینی که در آنجا به کار اشتغال داشتند، به دیگر سرزمینهای اسلامی راه یافت. مسلمانان فقط به آموختن روش کاغذسازی از چینیها اکتفا نکردند و خود به تکمیل این صنعت پرداختند. به‌مرور در بسیاری از سرزمینهای اسلامی چون ایران و مصر و اندلس کاغذ ساخته می‌شد. این صنعت در سده پنجم هجری به شام رفت و در آنجا نیز تحولی شگرف پدید آورد. به گونه‌ای که ناصر خسرو، در سفرنامه‌ی خود، از شهر طرابلس در لبنان کنونی یاد می‌کند و می‌نویسد که در این شهر ورقهای زیبا همچون ورقهای سمرقندی ساخته می‌شود و از آن نیز بهتر است. بدین گونه، مسلمانان در بسط و گسترش یکی از مهم‌ترین عوامل ارتباط فرهنگی، یعنی کاغذ، نقش اساسی داشتند. این صنعت از طریق مصر و اندلس به اروپا رسید و نخستین کارخانه‌های کاغذسازی در ایتالیا در حدود سده سیزدهم میلادی تأسیس و راه‌اندازی شد.[2]

۲. انتقال علوم و جذب دانشمندان به جهان اسلام

منبع اصلی علوم عقلی که به جهان اسلام راه یافت یونان و محفل علمی آن بود، اگرچه بیشترین علوم غیرمستقیم و با ترجمه آنها به زبانهای سریانی و لاتینی، مأخوذ از یونانی، به دست مسلمانان رسید.

بخش دیگر علوم یونانی نیز از اسکندریه (در مصر) و مرکز علمی آنجا، یعنی مدرسه اسکندریه، به مسلمانان رسید.[3] علومی که مسلمانان از یونانیان فراگرفتند عبارت‌اند از ریاضی، نجوم، پزشکی و علوم طبیعی. آثار دانشمندان اسلامی نشان می‌دهد که مسلمانان تا چه حد از نوشته‌های بقراط، جالینوس، افلاطون، فیثاغورس و ارسطو بهره گرفتند. این نکته نیز مهم است که اولین برخورد و آشنایی در این زمینه نه از راه ترجمه آثار یونانی، بلکه از طریق پزشکان انجام گرفت؛ پزشکانی که در زمان فتوح در سرزمینهای یونانی می‌زیستند. با انتخاب دمشق به‌پایتختیِ خلافت، تماس با دانشمندان یونانی به‌مراتب آسان‌تر شد. بخشی از علوم هم از هند به جهان اسلام راه یافت. در اوایل دوره عباسی، این ارتباط علمی برقرار شد و ترجمه‌هایی از متون هندی در پزشکی و نجوم و جز آن صورت گرفت. در سال ۱۵۴ ق نیز، چند دانشمند هندی، که در میان آنها اخترشناسی برجسته نیز حضور داشت، نزد منصور خلیفه عباسی آمدند. منصور از این اخترشناس خواست مختصری از این علوم را به دانشمندان دربارش آموزش دهد. به این طریق، دانسته‌های هندی به‌صورت وسیعی وارد حوزه علوم اسلامی گردید.

---

۱ . یحیی وهب الجبّوری، الخط و الکتابة فی الحضارة العربیه، بیروت، ۱۹۹۴، ص ۲۴۹ به بعد

۲ . *دایرةالمعارف فارسی*، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۲، ص ۲۱۴۴

۳ . سید حسن تقی‌زاده، *تاریخ علوم در اسلام*، تهران، ۱۳۷۹ ش، ص ۳۱-/ ۳۰

یکی دیگر از مراکز علمی که از طریق آنجا علوم گوناگونی وارد قلمرو تمدن اسلام شد ایران و به‌ویژه شهر گندی‌شاپور (میان شوشتر و دزفول) بود. در گُندی‌شاپور، از زمان حکومت خسرو انوشیروان، مدرسه و بیمارستانی ساخته شده بود و در آنجا پزشکان و دانشمندان متعددی از کشورهای مختلف به کار اشتغال داشتند. یکی از دلایل رشد گُندی‌شاپور ورود نسطوریان به این شهر است. هنگامی که نسطوریان رانده‌شده از مدرسه ادسا به سوی ایران آمدند و در شهر گندی‌شاپور اقامت گزیدند، ترجمه‌های سریانی کتب یونانی را با خود آوردند و برخی از حکمای اشراقی یونانی که از آتن تبعید شده بودند به آموزش فلسفه پرداختند و به دستور انوشیروان برخی از کتابهای افلاطون و ارسطو را به پهلوی ترجمه کردند. پس از فتح ایران به دست مسلمانان، انتظار ترجمه از فارسی به عربی امری طبیعی بود. به طور مشخص در عصر خلافت عباسی، کتبی از پهلوی به عربی ترجمه شد.

یکی از این کتابها زیج شهریار است که ابوسهل‌بن نوبخت آن را از پهلوی به عربی ترجمه کرد. این کتاب بعدها به یکی از مهم‌ترین منابع تکمیل دانش نجوم اسلامی تبدیل شد.

در حوزه علوم طبیعی، یکی از مهم‌ترین دانشها داروشناسی بود که از طریق یونان به دنیای اسلام رسید. کتاب دیسقوریدس، دانشمند اهل آسیای صغیر، که به نام حشائش یا الهیولی فی‌الطب به عربی ترجمه شد، نزد یونانیان از اهمیت بسیاری برخوردار بود. این کتاب به دست اعراب به‌دقت ترجمه و تحقیق شد. به واسطه آثاری کلاسیك از این دست بود که مسلمانان در دانش داروشناسی و مفردات طبی به مقامی چشم‌گیر رسیدند.[1]

۳. نهضت ترجمه

پس از آنکه اوج دوران فتوح فروکش کرد و قلمرو حکومت اسلامی ثبات یافت و مسلمانان از تدوین اساسی علوم اسلامی فراغتی نسبی یافتند، در پرتو اهتمام و سیاستهای تشویقی برخی از خلفای عباسی، با استفاده از ثروتهای کلان بیت‌المال، توجه جامعه مسلمانان رفته‌رفته به سوی علوم و صنایعی جلب شد که عمدتاً در اختیار تمدنهای غیرمسلمان قرار داشت. منبع اصلی این توجه آیات قرآن و احادیث بسیاری بود که مؤمنان را به کسب علم و فن ترغیب می‌کرد.

آنچه بیش از همه در فراهم آوردن شرایط این حرکت اهمیت داشت فتوح مسلمانان و به ویژه استیلای آنان بر سراسر قلمرو ساسانیان و بخشهایی از امپراتوری روم شرقی بود. این سرزمینها هر یك فرهنگ و تمدنی دیرپا داشتند، افزون بر آنکه، در هزاره قبل از این، با لشکرکشی اسکندر مقدونی، کم و بیش یونانی‌مآبی نیز در میانشان رسوخ کرده بود. فاتحان مسلمان از سرزمینهای مغلوب قلمرو یکپارچه‌ای ساختند و در کنار دیگر فرهنگها با یونانی‌مآبان دور و نزدیك نیز مبادله و مشارکت فرهنگی جدیدی را تجربه کردند. در مدتی کوتاه، اشتیاق و فعالیت حکام، اندیشمندان و دوستداران دانش در جهان اسلام چنان بالا گرفت که بعدها آن دوره را «عصر نهضت ترجمه» نام نهادند. این نهضت، اگرچه در عصر بنی‌امیه آغاز شد، تأثیر اصلی خود را در عصر بنی‌عباس برجای گذاشت. بیشتر مطالب ترجمه‌شده در عهد بنی‌امیه، اسناد اداری، دیوانی، سیاسی و بازرگانی بود که به اقتضا و ضرورت ارتباط بین حکام جدید و اتباع غیرعرب‌زبان ترجمه شد و حتی متونی را که می‌توان آنها را فرهنگی نامید نیز به ضرورت نظامی یا اداری ترجمه شده بود. نهضت ترجمه آگاهانه‌ای که آثار تاریخی و اجتماعی و فرهنگی عمیق و دامنه‌داری از خود برجای گذاشت با ظهور نخستین خلفای عباسی آغاز شد. این

---

۱. آلدومیه لی، علوم اسلامی و نقش آن در تحولات علمی جهان، ترجمه محمدرضا قدس رضوی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۹-/ ۷۷

نهضت علمی بیش از دو سده تداوم یافت. به‌ویژه از زمان حکومت منصور، دومین خلیفه عباسی (حك: ۱۵۸-/ ۱۳۶ ق)، اقدامات مهمی در زمینه ترجمه علوم بیگانگان به دو روش تحت‌اللفظی و معنایی صورت گرفت. در این دوره، نخستین ترجمه‌ها از فارسی به عربی بود.

مترجمان این آثار معمولاً زرتشتی‌زادگانی نومسلمان بودند. ترجمه چند کتاب ادبی ازجمله کلیله و دمنه، به دست عبدالله‌بن مقفع، نویسنده ایرانی (م ۱۴۱ ق) از آن جمله است. طی دوره‌های بعد، مترجمان اسلامی در فنون ترجمه تبحر بیشتری یافتند و بر اساس تجربه‌ای که در این راه یافتند آثاری از زبانهای سریانی و یونانی به عربی ترجمه کردند. در این دوره، حنین‌بن اسحاق، مشهور به شیخ المترجمین، پزشك حاذق نسطوری‌مذهب که به زبانهای یونانی و سریانی و عربی و پهلوی تسلط داشت، نخستین مترجمی بود که گروهی را گرد آورد و به کار ترجمه نظم بخشید. ازجمله شاگردان او در ترجمه فرزندش اسحاق و خواهرزاده‌اش حُبیش‌بن اعسم بودند. حنین همچنین ترجمه‌های بسیاری از مترجمان دیگری را با اصل متن آنها مقابله و اصلاح می‌کرد.

به طور کلی، نهضت ترجمه در دوره عباسی را می‌توان به دوره‌هایی تقسیم کرد. در هر کدام از این دوره‌ها، بسته به علاقه خلیفه یا عواملی دیگر، تفاوتی در موضوع یا تعداد ترجمه‌ها رخ می‌داد. این دوره‌ها را، به‌ویژه از زمان خلافت پنجمین خلیفه عباسی، هارون‌الرشید (حك: ۱۹۳-/ ۱۷۰ ق)، می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

الف) دوره هارون الرشید:

در این دوره، تکیه اصلی بر ترجمه آثاری در علوم بود و یحیی‌بن خالد برمکی، وزیر هارون، برای به‌دست‌آوردن مترجمانی قابل کوشش بسیاری کرد. در زمان هارون، کتابخانه شهرهایی که به دست مسلمانان می‌افتاد کلّاً به بغداد منتقل می‌شد. نخستین آثار علوم یونانی، ازجمله کتابهای اصول هندسه نوشته اقلیدس و مجسطی، نوشته بطلمیوس و نیز آثاری در پزشکی از زبان هندی در این دوره به عربی ترجمه شد.

ب) دوره مأمون (حك: ۲۱۸-/ ۱۹۸ ق):

مأمون، دوره کوتاهی پس از هارون‌الرشید به حکومت رسید، و هنگام به خلافت رسیدن او اوج دوره رواج مباحث کلامی بر اساس برداشتهای متفاوت از آیات قرآن کریم بود. در این دوره به‌ویژه آثار فلسفی متعددی به عربی ترجمه شد.

ج) دوره پس از مأمون:

پس از مأمون، و در دوره متوکل عباسی (حك: ۲۴۷-/ ۲۳۲ ق) کار ترجمه همچنان ادامه داشت. ازجمله حنین‌بن اسحاق همچنان در دوره متوکل به کار ترجمه اشتغال داشت؛ اما انتقال مرکز حکومت اسلامی از بغداد به سامرا در دوره معتصم (حك: ۲۲۷-/ ۲۱۸ ق) باعث تغییراتی در چگونگی ترجمه آثار مختلف به عربی شد. مهم‌ترین علت این تغییر کاسته شدن اهمیت بیت‌الحکمه، مهم‌ترین نهاد علمی این دوره، بود.

د) پایان نهضت ترجمه:

نهضت ترجمه در بغداد پس از دو قرن کار جدی به‌تدریج رو به افول نهاد و سرانجام در آستانه هزاره جدید میلادی به پایان کار خود رسید. البته افول نهضت ترجمه به معنای کاهش علاقه به علوم ترجمه‌شده یا کم شدن شمار دانشمندان مسلط به ترجمه از زبان یونانی نبود، بلکه سبب اصلی خاموشی نهضت ترجمه را فقط می‌توان عدم ارائه مطالب تازه دانست. به عبارت دیگر، این نهضت موضوعیت اجتماعی خود را از دست داده

بود. عدم ارائه مطالب تازه به این معنا نبود که کتاب غیردینی یونانی دیگری برای ترجمه وجود نداشت، بلکه به این معنا بود که کتاب یونانی دیگری که به ملاحظات و خواسته‌های بانیان، عالمان و دانشمندان مربوط شود وجود نداشت. در بیشتر رشته‌های علمی، متون اصلی از مدتی پیش تألیف شده بود. در نتیجه، همه رشته‌ها به سطحی بالاتر از سطوح آثار ترجمه شده رسیده بودند و بانیان و حامیان، اکنون بیش از گذشته، به‌جای سفارش و پشتیبانی از ترجمه، پشتیبان و سفارش‌دهنده مطالب اصیل و به زبان عربی بودند.[1]

۴. مراکز علمی در تمدن اسلامی

با استقرار نظام نوبنیاد اسلامی و تکامل درونی این اجتماع، به‌تدریج نهادهای آموزشی به‌وجود آمد که نقش برجسته‌ای در پرورش و گسترش علوم و فنون داشت. نخستین مرکز مهمی که به همین منظور تأسیس شد بیت‌الحکمه نام داشت که در بغداد ساخته شد. این مرکز، که به هزینه خزانه دولتی یا بیت‌المال اداره می‌شد، محل اجتماع دانشمندان و پژوهشگران و به‌ویژه مترجمان شایسته‌ای بود که کتابهای علمی و فلسفی یونانی را به عربی ترجمه می‌کردند. اساس بیت‌الحکمه را، که نخستین کتابخانه مسلمانان در بغداد بود، هارون‌الرشید پایه‌ریزی کرد. پیش از آن منصور عباسی، که از زمان وی کار ترجمه آغاز شده بود، دستور داد کتابهایی از زبانهای دیگر به عربی ترجمه شود و همین کتابها پایه بیت‌الحکمه گردید. در زمان مأمون، بیت‌الحکمه توسعه یافت. او صد بار شتر کتاب به بغداد حمل کرد و ظاهراً این کتابها به‌دنبال قرار صلحی که بین وی و امپراتور روم، میشل دوم، بسته شد، به مسلمانان داده شد. مأمون همچنین ۳۰۰ هزار دینار صرف ترجمه کتاب کرد. علاوه بر بیت‌الحکمه، مراکز علمی متعدد دیگری نیز وجود داشت؛ یکی از این مراکز دارالعلمها بودند. این دارالعلمها کتابخانه‌های عمومی به حساب می‌آمدند. ازجمله این مراکز، دارالعلم فاطمیون در مصر است. در این نهاد، که در ۳۹۵ ق و به دستور الحاکم بامرالله، خلیفه فاطمی مصر، در قاهره تأسیس شد، تقریباً یک میلیون جلد کتاب وجود داشت. دارالعلم موصل را نیز جعفربن محمد حمدان موصلی بر پا ساخت. این مرکز نخستین مرکزی بود که در آن کتابهایی از همه رشته‌های علمی گردآوری شده بود. در طرابلس، از شهرهای لبنان کنونی نیز، در اواخر سده پنجم هجری، دارالعلمی با ۱/۶ میلیون جلد کتاب وجود داشت.[2]

از دیگر مراکز علمی و بسیار مهم و مشهور دوره اسلامی، نظامیه‌ها بودند. در نیمه دوم سده پنجم هجری، خواجه نظام‌الملک با ساخت مدارسی به نام نظامیه در بغداد و نیشابور و شهرهای دیگر بنای این نظامیه‌ها را پدید آورد. در نظامیه بغداد، که در ۴۵۹ ق تأسیس شد، ابواسحاق شیرازی تدریس می‌کرد. پس از آن بزرگ‌ترین مقام تدریس در این مدرسه به امام محمد غزالی رسید و از آن پس تأسیس مدارس در جهان اسلام گسترش یافت. مدارس و مراکز علمی که به امر خواجه در قلمرو سلجوقیان تأسیس شد به سبب انتساب به خواجه نظام‌الملک به نظامیه مشهور شدند. بجز نظامیه بغداد، نظامیه‌های دیگر را نیز می‌توان نام برد: نظامیه نیشابور، که به خاطر توجه خواجه نظام‌الملک و دیگر پادشاهان سلجوقی به شهر نیشابور در این شهر تأسیس شد و افراد مشهوری چون امام موفق نیشابوری، حکیم عمر خیام، حسن صباح، امام محمد غزالی و برادرش امام احمد و امام محمد نیشابوری در آنجا تربیت شدند. نظامیه نیشابور، به خاطر شمار مدرسان و فقهای مشهوری که در آن به تعلیم مشغول بودند، پس از نظامیه بغداد، در جایگاه دوم قرار گرفت. نظامیه اصفهان و بلخ نیز استادان ناموری داشت.

---

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ذیل« ترجمه، نهضت»،(سید احمد هاشمی)

۲. علی رفیعی علامرودشتی، درآمدی بر دایرةالمعارف کتابخانه‌های جهان، قم، ۱۳۷۴، ص ۴۳-/ ۴۲

به طور کلی، می‌توان گفت مراکز آموزشی و علمی در قلمرو اسلامی بسیار متعدد و متنوع بوده‌اند.
یکی از فراگیرترین مراکز آموزشی مساجد بود که در سراسر قلمرو اسلامی پراکنده شده بود. مساجد نخستین مراکز اجتماعات دینی برای مسلمانان به‌شمار می‌آمد و حتی ساختمان مدرسه‌ها نیز مانند نقشه مساجد بود و مساجد معروف که یا از همان آغازِ تأسیس یا چندی بعد کتابخانه نیز در آنها تشکیل شد در شهرهای مهم اسلامی فراوان بودند. برخی از آنها عبارت بودند از جامع بصره، جامع فُسطاط، جامع کبیر قیروان، جامع اموی دمشق، جامع زیتونه در تونس، جامع قَرَوِیّین فاس و جامع‌الخصیب اصفهان.[1]
بیمارستانهای جهان اسلام، که «مارستان» نیز خوانده می‌شدند، ضمن درمان بیماران مراکز تحقیق و مطالعه پزشکان به‌شمار می‌آمدند و کتابخانه‌های تخصصی داشتند که برخی از آنها عبارت‌اند از: مارستان فسطاط، مارستان الکبیر منصوری قاهره، مارستان نوری بغداد و بیمارستان ری.
از دیگر مراکز علمی رصدخانه‌ها بودند. در قلمرو جهان اسلام، رصدخانه‌های متعدد و بزرگی ساخته شد که در نوع خود از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین رصدخانه‌ها به‌شمار می‌آمدند و پیشرفته‌ترین پژوهشهای ریاضی و نجومی در آنها صورت می‌گرفت. بسیاری از یافته‌های دانشمندان اسلامی در این رصدخانه‌ها تا سده‌ها بعد در اروپا بررسی و تحلیل می‌شد، از جمله این رصدخانه‌ها رصدخانه مراغه و سمرقند را می‌توان نام برد.
در مورد مراکز آموزشی اسلامی، توجه به دو مرکز علمی دیگر بسیار واجد اهمیت است. از این دو، یکی رَبْع رشیدی، محل آمد و شد علما و دانشمندان متعدد فراوانی بود که به کار علمی اشتغال داشتند، و دومی، شَنب غازانی، که در دوره ایلخانان تأسیس شد و در آن دانسته‌های علمی بسیاری بین افراد مبادله می‌شد.

طبقه‌بندی علوم

در یك نگاه کلی، نگاه دانشمندان اسلامی به طبیعت و به‌ویژه به انسان، در همان چارچوب نظریه‌های انسان-جهان‌شناختی یونانی، یعنی نظریه پزشکی جالینوسی در عرصه پزشکی و نظریه زمینْ‌مرکزی بطلمیوس در گستره دانش ستاره‌شناسی بوده است. اما نتایج پژوهش دانشمندان اسلامی آنان را با رویکردهایی متفاوت از این نظریه‌ها نیز روبه‌رو ساخته است. در هر یك از زمینه‌های پزشکی، ستاره‌شناسی، ریاضیات و فیزیك در جهان اسلام مواردی یافت شده که نمی‌توان آن را به هیچ‌روی آگاهیهای اخذ شده از یونان یا رشد نطفه‌ای از آگاهی یونانی در اسلام دانست. برای بررسی در این زمینه، لازم است پیش از همه چیز نگاهی به روش طبقه‌بندی علوم در حوزه تمدن اسلامی بیندازیم و سپس ضمن معرفی دانشمندان اسلامی و دستاوردهای آنان در هر یك از شاخه‌های علوم، اصلی‌ترین موارد خروج از معیار دانش یونانی را بررسی کنیم.
در اسلام، روشهای متعددی برای دسته بندی علوم وجود داشته است. این روشها عموماً از نوع نگرش پدیدآورندگان آنها به جهان اطراف نشئت می‌گرفته است. در طبقه‌بندی نخست، علوم به نظری و عملی تقسیم می‌شوند، بدون آنکه کیفیت و چگونگی انجام علوم عملی مطرح باشد. در علوم نظری که می‌توان به آن «حکمت نظری» نیز گفت، تنها اصل شناخت و معرفت مطرح است و موضوع بحث، وجود و وضعیت تعلق آن به مادّه است. این علوم به سه قسمت تقسیم می‌شود:
«علم الاهی» (علم اعلی) که مخصوص امور مجرد از مادّه است؛ «علم حساب و ریاضی» (علم اوسط) که بحث آن علوم تماماً ذهنی و مجرد از مادّه است؛ و «علم طبیعی» (علم ادنی) که به امور متعلق به مادّه، چه در

---

۱. منور جمال رشید، قدیم اسلامی مدارس، لاهور، بی‌تا، ۱۳۸-/ ۱۱۴

صورت ذهن و چه در خارج از آن، می‌پردازد. علوم عملی نیز سه دسته‌اند: «علم اخلاق» مربوط به زندگی شخصی؛ «علم تدبیر منزل» مربوط به خانواده؛ و «علم سیاست» مربوط به مسائل جامعه. این طبقه‌بندی تحت تأثیر فلسفه یونان، به‌ویژه ارسطو، صورت گرفته است.

در طبقه بندی دوم، علوم بر حسب ارتباط مستقیم خود با هدف اصلی، یعنی استفاده از علوم و دانشهای مختلف برای رسیدن به هدفی معین، بررسی می‌شوند. مثلًا در حکمت نظری یا علوم شرعی، شناخت و معرفت اصل هستند و دیگر علوم مانند صرف و نحو برای فهم مطالب به یاری می‌آیند.

در طبقه‌بندی سوم، دانشها به «علوم اسلامی» و «غیراسلامی» تقسیم می‌شوند. علوم اسلامی علومی هستند که به طور خالص از تفکر مسلمانان برخاسته‌اند و علوم غیراسلامی نیز علومی هستند که اصل آنها از تمدنهای دیگر به اسلام رسیده و مسلمانان آنها را بسط داده و ساخته و پرداخته کرده‌اند.

در طبقه‌بندی چهارم، دانشها به «علوم شرعی» و «غیرشرعی» تقسیم می‌شود. علوم شرعی آن چیزی هستند که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام به ما رسیده‌اند، شامل اصول و فروع و مقدمات و متممات، و علوم غیرشرعی نیز علوم عقلی محض‌اند مانند ریاضیات.

در طبقه‌بندی پنجم، علوم به «عقلی» و «نقلی» تقسیم می‌شوند. مقصود از علوم عقلی همان حکمت، کلام و فلسفه و علوم نقلی نیز امور شرعی و دانسته‌های معرفتی مربوط به دانشهای مختلف چون نجوم و پزشکی است.

در میان دانشمندان اسلامی که به بررسی موضوع طبقه‌بندی علوم پرداخته‌اند، توجه به آرای دو نفر بسیار حائز اهمیت است: ابونصر فارابی (م ۳۲۹ ق) و محمدبن یوسف خوارزمی (م ۳۸۷ ق).

فارابی نخستین دانشمند اسلامی است که به طبقه‌بندی علوم توجهی ویژه کرده است. او با نگاه خاص فلسفی خود در کتاب مهمش، احصاءالعلوم، علوم را طبقه‌بندی کرده و به‌طور کلی، آگاهی، و به تعبیر خودش معرفت، را به پنج فصل تقسیم کرده است: علم زبان، منطق، ریاضیات، علوم طبیعی و الاهی، حکمت عملی یا اخلاق. فارابی علوم طبیعی و الاهی را در فصل چهارم، از آن رو یک‌جا مطرح کرده که هر دو علم به موجودات طبیعی می‌پردازند، با این تفاوت، که در یکی موجودات به‌وجود مطلق یا واجب‌الوجود متصل می‌شوند و در دیگری خودِ واجب‌الوجود مورد توجه قرار می‌گیرد.

اگرچه خوارزمی مانند فارابی علوم را با نظمی منطقی و فلسفی مرتب نکرده، اما به امتیاز هر علم در مقایسه با علم دیگر بر اساس موضوع و غایت نهاییِ آن علم توجه داشته است. از نظر خوارزمی برخی علوم خود هدف‌اند و برخی دیگر وسیله برای رسیدن به هدف. و طبیعی است که علوم اول از دومی برتر است. او در کتاب خود، مفاتیح‌العلوم، که کوششی جدید برای ارائه طبقه‌بندی علوم بود، علوم را به دو مقاله یا بخش تقسیم کرده است: نخست «علوم شرعی» و دوم دانشهای بیگانه یا «علوم عجمی». او بخش نخست از کتابش را به علوم اسلامی که در قلمرو فرهنگ و تمدن اسلامی به‌وجود آمده یا پرورش یافته‌اند و بخش دوم را به علوم مختلفی که مهد آنها در ایران یا یونان یا هند بوده و مسلمانان در رشد و بالندگی آن نقش مؤثری داشته‌اند اختصاص داده است.[1]

۱. ژیوا وسل، دایرةالمعارفهای فارسی، تهران، توس، ۱۳۷۹، ص ۴۰-/ ۲۰.

تأثیر تمدن مسلمانان در تمدن غربی

تمدن فعلی جهان برایندی از کوششهای ملل جهان در طول تاریخ است. با وجود آنکه تمدن معاصر ویژگیهای کاملًا متفاوتی با تمدنهای دیگر ملل داشته، اما در حقیقت ترکیبی از تمدنهای پیشین است که مسلماً سهم اسلام در پیدایش این تمدن جدید و توسعه آن کمتر از سهم دیگر تمدنها نیست. به نظر می‌رسد که ترکیب تمدنهای گوناگون و تبادل فکری بین ملل در پیدایش و گسترش این تمدن تأثیر فراوانی داشته و اسلام نیز در فراهم کردن مقدمات این ترکیب نقشی مؤثر و کلیدی داشته است. آنچه در این بخش مورد توجه است، نقش اسلام در ترکیب تمدنها و چگونگی فراهم‌شدن زمینه و مقدمات این تبادل فکر، فرهنگ و علوم بین تمدنهای گوناگون و آماده‌کردن زمینه انتقال آن به غرب است.

انتقال علم و تمدن از اسلام به غرب از سه راه انجام گرفت:

۱. آمیزش مسلمانان با مسیحیان در اسپانیا، ایتالیا، سیسیل و در جنگهای صلیبی و آشناشدن با فرهنگ و تمدن اسلامی در نقاط گوناگون جهان اسلام و مرزهای آن با جهان خارج.

۲. ترجمه کتب عربی به زبانهای اروپایی از سده پنجم تا هفتم هجری.

۳. تدریس و استفاده از کتب عربی که دانشمندان مسلمان آنها را در مراکز علمی نوشته یا ترجمه کرده بودند.

یکی از مهم‌ترین پایگاههای آشنایی غرب با فرهنگ و تمدن اسلامی اسپانیا بود. نفوذ افکار اسلامی را در مسیحیان اسپانیا می‌توان از تأثیرپذیری رهبران مسیحی از اندیشه‌های اسلامی تشخیص داد، چنان که گفته‌اند الیپندوس، اسقف شهر تولدو (طلیطله) تحت تأثیر عقاید اسلامی الوهیت عیسی علیه السلام را انکار کرد و گفت که وی بشر و فرزندخوانده خداست. از دیگر سو، مردم اسپانیا در آن روزگار لباس عربی به تن می‌کردند و آداب اسلامی و عربی اجرا می‌کردند. گفته شده است که از دویست هزار جمعیت مسلمان شهر غرناطه (گرانادا) تنها پانصد تن عرب بودند و بقیه را اسپانیاییها تشکیل می‌دادند.[۱]

ترجمه آثار مسلمانان به زبانهای اروپایی

در یک نگاه کلی، دلایل رواج ترجمه از زبان عربی به زبانهای اروپایی را می‌توان به دو دسته بیرونی و درونی در حوزه قلمرو مسیحیت دسته‌بندی کرد. آشنا شدن آنان با تمدن اسلامی از زمان جنگهای صلیبی و روبه‌روشدن مسیحیان با مجموعه‌ای از میراث و کتابهای مسلمانان را می‌توان به عنوان دلایل بیرونی برشمرد و مهم‌ترین عامل درونی برای ترجمه از عربی به زبانهای اروپایی را نیز باید در چگونگی برخورد دانشمندان مسیحی با آثار دانشمندان یونانی و به‌ویژه افرادی چون ارسطو، سقراط، بطلمیوس و جالینوس جست‌وجو کرد. دلایل متعددی وجود داشت که باعث می‌شد دانشمندان و فلاسفه مسیحی قادر به استفاده از متن اصلی و یونانی این آثار نباشند. دور شدن زبانِ معیار یونانی از زمان کتابت این آثار تا سده‌های میانه تاریخ اروپا یعنی چیزی بیش از دوازده قرن باعث شده بود حتی بهترین زبان‌شناسان حوزه زبان لاتین نیز از درک آنها ناتوان باشند. این در حالی است که بسیاری از آثار کلاسیک یونانی در طول زمان از دست رفته و تنها راه بازیابی آنها استفاده از ترجمه‌های عربی آنان بود. بر این اساس نهضتی برای ترجمه آثار عربی به لاتین آغاز شد.

۱. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ۱۳۸۰، ذیل« اندلس».

این نهضت به دو دوره بزرگ تقسیم می‌شود. دوره اول از دوره به قدرت رسیدن سیلوستر دوم، پاپ واتیکان (دوره پاپی: ۱۰۰۳- ۹۹۸ م) آغاز شده و در زمان حکومت آلفونسوی دهم، از حاکمان محلی اسپانیا، پایان می‌پذیرد و دوره دوم از زمان سلطنت این آلفونسو (۱۲۸۴- ۱۲۵۳ م) شروع می‌شود.
تفاوت مهم دوره‌های اول و دوم نهضت ترجمه از عربی به لاتین در این است که در دوره اول، آثار عربی عموماً به لاتین ترجمه می‌شدند، اما در دوره دوم غلبه با ترجمه آثار به زبانهای اسپانیایی و رومی بود. در این دوره، به مرور افراد و مترجمان بسیاری پدید آمدند که تعداد آنها حدود ۱۵۰ نفر تخمین زده شده است.[1] ازجمله این افراد می‌توان افراد زیر و دامنه فعالیت آنان را برشمرد:
از کنستانتین افریقایی طیف وسیعی آثار ترجمه شده درباره آثار جالینوس در پزشکی و نوشته‌های فلسفی ارسطو وجود دارد. از هوگوی سانتالایی ترجمه‌هایی از آثار ارسطو، یعقوب‌بن اسحاق کندی، ابومعشرـ بلخی و دیگران را می‌شناسیم. از یوهاس هیسپالنسیس ترجمه‌های فراوانی از نوشته‌های ارسطو، بتّانی، فارابی، فرغانی، قبیسی، محمدبن موسی خوارزمی، یعقوب‌بن اسحاق کندی و ابومعشرـ بلخی وجود دارد. مهم‌ترین کار او مجموعه آثاری است که از ابن‌سینا به لاتین ترجمه کرده است. از مایکل اسکات، ترجمه‌های فراوانی به‌جای مانده است. اهمیت کار او به‌ویژه در ترجمه مجموعه آثار ارسطو است. از پلاتوی تیولیایی آثار متعددی در زمینه‌های گوناگون چون نجوم ریاضی، هندسه و فلسفه به لاتین ترجمه شده است.[2]
اما بی‌شك گراردوی کرمونایی را باید مهم‌ترین مترجم در جریان نهضت ترجمه از عربی به لاتین به‌شمار آورد. تعداد آثاری که به زبان لاتین ترجمه کرده به بیش از هفتاد می‌رسد. این آثار موضوعات گوناگون چون پزشکی، فلسفه، نجوم، اخلاق، سیاست و مانند اینها را در بر می‌گیرد. آثار پزشکی ترجمه شده به قلم او، یعنی نوشته‌های جالینوس و بقراط، عملًا یك دوره پزشکی یونانی را با شرح آثار دانشمندان اسلامی در بر می‌گیرد.

تأثیر علوم عقلی، فلسفه اسلامی و علوم الاهی در تمدن غرب

در اولین سالهای سده دوازدهم میلادی با ترجمه‌های دومینیکوی گوندیسالوی و خوان شقوبی، مغرب زمین توسط آثار ابن‌سینا، فارابی و غزالی با باورهای ارسطو آشنایی پیدا کرد. در حقیقت، مغرب زمین اطلاعات خود را درباره ارسطو به مسلمانان مدیون است و تردیدی نیست که اروپاییان در نتیجه آشنایی با افکار مسلمین به فلسفه عشق ورزیدند و به مطالعه آثار ارسطو پرداختند. تعلیمات ارسطو و ابن‌رشد با هم آمیخته بود و روش و باورهای ابن‌رشد به‌طور مبسوطی در بین یهود شایع بود. از همین طریق بود که در میان مسیحیان نفوذ عمیقی یافت و این گونه باورها تهدیدی برای کلیسا به‌شمار رفت تا جایی که سن توماس مترجمان عرب را مورد انتقاد قرار داد و بین افکار ارسطو و شارحان آثار وی تفاوت قایل شد. بجز ابن‌رشد، آرای ابن‌سینا نیز در غرب بسیار مورد توجه قرار گرفت. ازجمله عقایدی که از ابن‌سینا به مغرب زمین منتقل شد، موضوع معقولات بود؛ به معنی آنچه به وسیله عقل قابل درك است. دیگر اینکه وی معتقد بود اساس هر موجود جزء غیرقابل تجزیه است و مادّه خود اساس تعدد و اختلاف است. شماری از دانشمندان مغرب زمین مانند راجر بیکن معتقد بودند فلسفه ارسطو در مغرب زمین تأثیر نداشت و آن به علت کمیاب بودن کتب و رسالات او بوده یا به سبب مشکل درك رسالات، تا فلاسفه‌ای مانند ابن‌سینا و ابن‌رشد فلسفه ارسطو را در معرض درك و معرفت قرار دادند.

---

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ذیل« ترجمه، نهضت»،(سید احمد هاشمی)
۲. همان، ج ۵، ذیل« پلاتوی تیولیایی»،(فرید قاسلمو)

با آنکه برخی از آثار ارسطو را بوئیتوس ترجمه کرد، فقط از زمان مایکل اسکات که بخشهایی از کتابهای ارسطو درباره طبیعت و حکمت را از عربی به لاتین ترجمه کرد، فلسفه ارسطو در غرب مورد تحسین قرار گرفت.[1]
نخستین مرکز و مکتب خاورشناسی در اروپا به دستور مبلغان مسیحی در سال ۶۴۸ ق در شهر تولدو دایر شد و زبان عربی و علوم دینی مسیحیت و یهودیت در آن تدریس می‌شد تا افرادی را برای تبلیغ در میان مسلمانان آماده کنند. بزرگ‌ترین شاگرد این مدرسه ریموند مارتین بود که اطلاعات او درباره نویسندگان مسلمان در اروپا بی‌نظیر بود. او نه تنها با آیات قرآن و احادیث اسلامی آشنایی داشت، بلکه نکاتی را نیز از علمای علم الاهی و فلسفه اسلامی از فارابی تا ابن‌رشد می‌دانست.
ریموند مارتین کتاب مشهور تهافت الفلاسفه غزالی را بررسی کرده و بخشهایی از آن را در کتاب خود به نام پوگوفیدی آورده است. افکار و عقاید غزالی پس از آنکه آثار او به دست اروپاییان رسید، برای متفکران مسیحی حائز اهمیت بود و هنوز هم برای آنان مفید است.
از دیگر مفاخر اسلامی در فلسفه که در اروپا به شهرت رسید ابن‌رشد بود که در غرب او را به نام Averroes می‌شناختند. در ایتالیا نفوذ افکار او تا سده شانزدهم میلادی ادامه داشت و عقاید او مجادلات فراوانی را بین علمای مسیحیت برانگیخت. پیروی از فلسفه ابن‌رشد که در مغرب زمین اصطلاحاً آن را اوروئیسم می‌نامند تا پیدا شدن علوم جدید یکی از عوامل بقای فلسفه در اروپا بود.[2]
آنچه مسلم است، سهم خدمات مسلمانان به علم الاهی از نهایت اهمیت برخوردار است و آنانی که متفکران اسلامی را فاقد عقاید بکر و اساسی خوانده‌اند، بی‌تردید آثار ابن‌رشد و غزالی را نخوانده‌اند. کتاب مشهور توماس آکوئیناس به نام سوما نیز دلیلی بر این کوته‌بینی است.
افزون بر چهار سده تمدن و فرهنگ اسلامی در تمام مراکز فرهنگی اروپا نفوذ و برتری داشت و هنگامی که برتری اندیشه‌های اسلامی در اروپا پایان یافت، ارتباط فرهنگی مشرق و مغرب باز هم ادامه داشت؛ به گونه‌ای که در سده سیزدهم میلادی به اوج خود رسید و چنانچه آثار باقی مانده از آن دوران را بررسی کنیم، خواهیم دید که نفوذ اسلام پیوسته ادامه داشته و در تمدن قرون وسطا نیز بسیار گسترده‌تر از آن بوده است که امروزه از آن یاد می‌شود.

تأثیر دانش پزشکی مسلمانان در تمدن غرب

پزشکی اسلامی به طرق گوناگون در پزشکی غرب تأثیر گذاشت. یکی از این راهها، ترجمه متعدد آثار پزشکان اسلامی بود که به زبان لاتین ترجمه شد. یکی از مهم‌ترین این پزشکان محمدبن زکریای رازی است که آثار متعددی از وی به لاتین ترجمه شد و هر کدام از این آثار بارها به چاپ رسید.
بسیاری از مورخان و دانشمندان غربی بر این باورند که کتاب الجدری و الحصبة (آبله و سرخک) رازی بزرگ‌ترین نوشته وی است. این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۴۹۸ م به لاتین ترجمه و چاپ شد. افزون بر این، این کتاب نزدیك به چهل بار در اروپا چاپ شده است. بنابراین به نظر می‌رسد که تعداد ترجمه‌ها و چاپهای این کتاب از بسیاری از دیگر کتب طبی اسلامی در تمدن اسلامی بیشتر است. دیگر کتاب رازی، الحصی المتولدة فی الکُلی و المثانة در سال ۱۸۹۶ در پاریس چاپ شده است. کتاب الحاوی رازی در سال ۱۲۷۹ م در

۱. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ذیل« ابن‌رشد»(شرف‌الدین خراسانی) و ج ۴، ذیل« ابن‌سینا»
۲. همان، ج ۳

زمان شارل یکم توسط پزشکی یهودی به نام فرج‌بن سالم به لاتین ترجمه شد و در سال ۱۵۴۲ م پنج بار چاپ و منتشر شد. این کتاب در اروپا از مهم‌ترین کتب درسی مرجع دانش پزشکی به‌شمار می‌آمد.
دیگر پزشك تأثیرگذار در پزشکی غربی ابن‌سینا است که در غرب او را به نام Avicenna می‌شناختند. کتاب مهم پزشکی او، قانون، سالها مهم‌ترین کتاب پزشکی غرب به‌شمار می‌آمد. در اواخر سده پانزدهم میلادی این کتاب شانزده بار در اروپا چاپ و منتشر شد که پانزده بار آن لاتین و یك بار هم به عبری بوده است. تفسیرهایی که بر این کتاب به لاتین و عربی نوشته شده، بی‌شمار است. این کتاب تا نیمه دوم سده هفدهم میلادی بارها به چاپ رسید و مدتها از کتابهای درسی به‌شمار می‌آمد. شاید هیچ کتابی در علم طب تاکنون به اندازه آن رواج نداشته است.
بجز این موارد، در دیگر زمینه‌های مربوط به دانش پزشکی نیز پزشکی اسلامی در پزشکی غربی تأثیر گذاشت. به‌طور کلی، به نظر می‌رسد تأسیس بیمارستان در اروپا بنا به تعریف جدید از بیمارستان، تحت تأثیر بیمارستانهای شرقی- اسلامی بوده باشد. در پس این رفتارها، پزشکان اروپایی یکی دیگر از دستاوردهای خود را مدیون مسلمانان هستند و آن چگونگی درمان انواع بیماریهاست. این را می‌دانیم که پزشکان اروپایی چگونگی درمان بسیاری از بیماریها، ازجمله سرخك، حصبه و طاعون و بسیاری از جنبه‌های عملی پزشکی، از جمله انواع جراحیها را از مسلمانان آموختند. به طوری که رساله‌های پزشك مسلمان، زهراوی قرطبی که در غرب او را به نام Albucasis می‌شناختند، اساس علم جراحی کنونی در اروپا دانسته شده است.[۱]

تأثیر دانش ریاضیات مسلمانان در تمدن غرب

تأثیر ریاضی‌دانان اسلامی در تکامل ریاضیات در غرب بسیار دامنه‌دار بوده است. اروپاییان از طریق مسلمانان با شیوه عددنویسی دهدهی، و نیز شکل اعداد هندی که اکنون نیز از آن استفاده می‌شود، آشنا شدند و این تأثیر به‌ویژه از طریق ترجمه کتاب المختصر فی الجبر و المقابلة صورت گرفت. این کتاب بارها به زبان لاتین، و با نام لیبرالگوریسمی، یعنی کتاب خوارزمی ترجمه شد. از همین ترجمه کتاب خوارزمی به لاتین است که کلمه به معنای حساب و روش محاسبه از آن گرفته شد.
این کتاب در قرون وسطا نزد اروپاییان شهرتی فراوان داشته و تا سده شانزدهم و زمان فرانسوا ویت، ریاضی‌دان فرانسوی، مبنای مطالعات ریاضی‌دانان اروپایی بوده است. اثر مهم دیگر خوارزمی کتابی است به نام حساب هند که اصل آن از میان رفته، ولی ترجمه لاتین آن که مربوط به سده چهاردهم میلادی است، وجود دارد. در مآخذ اسلامی این کتاب به نام الجمع و التفریق بحساب الهند شناخته می‌شود. بجز خوارزمی، در موارد دیگر و در دوره‌های زمانی بعدی آثار دیگری نیز به لاتین ترجمه شد.[۲] از جمله از خیام، خواجه نصیرالدین طوسی و فارابی کتابهایی در دانش ریاضی به لاتین ترجمه شد.
آخرین ریاضی‌دان مسلمان که طی قرون وسطا و پس از آن آثاری از وی به لاتین ترجمه شد، بهاءالدین عاملی، مشهور به شیخ بهایی است که کتاب او با نام خلاصة الحساب به انگلیسی، فرانسه و آلمانی ترجمه شد. پرداختن به جنبه‌های عملی ریاضیات، ازجمله طرح انواع شکلهای چندضلعی منتظم و نامنتظم، انواع راه‌حلهای عددی و هندسی معادلات جبری، دست‌یابی به میزان بسیار دقیقی از عدد پی () و سرانجام، روشهای متعدد برای تعیین

۱. فؤاد سزگین، تاریخ نگارشهای عربی، ج ۳، ترجمه و چاپ از خانه کتاب، مقدمه، ص ۳۰ به بعد
۲. گوستاو لوبون، پیشین، ص ۵۶۷

محیط و مساحت انواع چند ضلعیها و مواردی مانند این، دستاوردهای دانشمندانِ ریاضی اسلام بود که به غرب منتقل شد.[1]

تأثیر دانش ستاره‌شناسی مسلمانان در تمدن غرب

دانسته‌های ستاره‌شناسان اسلامی شامل انواع داده‌های نجومی، ازجمله طراحی تقویمهای مختلف، داده‌های نجومی مربوط به ستارگان، تئوریهای جدید در مورد حرکت سیارات و موارد دیگری مانند اینها، مهم‌ترین دستاوردهایی بود که دانش نجوم اسلامی در اختیار غرب نهاد. امروزه کاملاً روشن شده است که مهم‌ترین ستاره‌شناسان غربی نظیر نیوتن، کپلر و کوپرنیك با دانش نجوم اسلامی آشنا بوده و از دستاوردهای ستاره‌شناسان اسلامی بهره بسیاری برده‌اند. یکی از نخستین ستاره‌شناسان اسلامی که در قرون وسطا در مغرب زمین شهرتی بسیار یافت احمدبن کثیر فرغانی است که کتاب ستاره‌شناسی او به نام جوامع علم نجوم توسط گراردوی کرمونایی و یوهانس هیسپا لنسیس ترجمه شد. این کتاب هفت سده در اروپا مرجع و مورد استفاده بوده است. زرقالی اندلسی، دانشمند قرن پنجم هجری، دیگر دانشمندی است که آرای او در غرب مورد توجه قرار گرفت. کتاب مشهور او در نجوم، به نام زیج طلیطلی بسیار مورد توجه ستاره‌شناسان لاتین‌زبان بود.

پس از آنکه مسلمانان رصدخانه‌های بزرگی در سراسر کشورهای تحت حکومت خویش برپا کردند و دستاوردهای نجومی درجه اولی به دست آمد، نام ستاره‌شناسان اسلامی در سراسر جهان پراکنده شد و از دور و نزدیك برای علم‌آموزی به آنان مراجعه شد. پادشاهان مغرب زمین نیز نه تنها به علمای مسلمان اندلس مراجعه می‌کردند، بلکه برای حل مشکلات علمی خود نمایندگانی را به ممالك شرقی اسلام فرستادند تا مشکلات نجومی خود را حل کنند. آلات نجومی متعدد اسلامی شامل انواع اصطرلابها، کره‌های نجومی، ساعتها و آلاتی مانند این، ازجمله دستاوردهای ستاره‌شناسی اسلامی بودند که به مغرب زمین منتقل شدند و از طریق این وسایل، دانش ستاره‌شناسی غربی رو به تکامل گذاشت. تقریباً قطعی شده است که استفاده از پاندول برای تعیین زمان از طریق مسلمانان و از راه اسپانیا به غرب رسید و مسلم است که همین وسیله اساس بسیاری دیگر از اختراعات علمی است.

در حقیقت، می‌توان گفت پیشرفتهای جدید در علم ستاره‌شناسی بر اساس ستاره‌شناسی اسلامی و به وسیله یك یهودی اهل اسپانیا که در سال ۱۱۰۶ م مسیحیت را پذیرفت و به نام پدرو آلفونسو معروف شد، آغاز گشت. از نوشته‌های او مقدار ناچیزی باقی مانده است، اما وی تأثیر فراوانی بر اخترشناسان پس از خود، به‌ویژه اخترشناسان فرانسه و انگلیس داشت. رابرت گروستست که مدتی سرپرست دانشگاه آکسفورد بود، و به سازمان ریاضی برای جهان مادّه اعتقاد داشت؛ محرك اصلی برای پیشرفت علمی تماس مستقیم با سنت زنده اسلامی و ترجمه آثار علمی از عربی به لاتین بود.[2]

تأثیر دانش جغرافیای مسلمانان در تمدن غرب

مطالعه و تحقیق در مورد نفوذ تاریخی مسلمانان در جغرافیای غرب و تأثیر آن در پیشرفت این علم در اروپا کار چندان ساده‌ای نیست؛ زیرا کاملاً روشن نیست که اطلاعات جغرافیایی مسلمین تا چه اندازه متکی بر اطلاعات تحصیلی و تا چه حد بر اساس مشاهدات تجربی و گشت‌وگذار ایشان بوده است.

---

۱. سید حسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۱۳۷-/ ۱۳۸

۲. جرجی زیدان، پیشین، ص ۲۹۴-/ ۲۸۸؛ سید حسین نصر، پیشین، ص ۱۶۲-/ ۱۶۱؛ گوستاو لوبون، پیشین، ص ۵۸۶

با آنکه در سده‌های سوم تا هشتم هجری کتابهای بسیاری به زبان عربی نوشته شده، اما همه آنها را نمی‌توان کاملاً درست و بی‌کاستی دانست و از طرف دیگر کتابها، تجارب و دیدگاههای بازرگانان و دریانوردان که مسافرتهای بسیار کرده بودند، کمال اهمیت را دارد. بی‌تردید، نویسندگان کتابهای جغرافیا از این‌گونه اشخاص بهره فراوان برده‌اند و همانها بوده‌اند که روابط اسلام و اروپای قرون وسطا را رقم زده‌اند و فرهنگ و تمدن اسلامی را به اروپا منتقل ساخته‌اند.

در زمینه جغرافیا انواع گوناگونی از سفرنامه‌ها، کتابهای جغرافیایی و تشریح پوسته زمین، انواع نقشه‌های جغرافیایی و کتابهای راهنمای ستاره‌شناسیِ جغرافیایی مورد استفاده دانشمندان، دریانوردان و جغرافی‌دانان غربی بوده است. آثار جغرافیایی ستاره‌شناسان اسلامی بیش از کتب جغرافیایی دیگر در علوم قرون وسطای اروپا نفوذ و تأثیر مستقیم داشته است و برخی از آنها نیز به زبانهای اروپایی ترجمه شده‌اند. نخستین جایی که استادان جغرافیایی مسیحی جغرافیای اسلامی را آموختند، شهر تولدو در اسپانیا بود و نخستین چیزی که یاد گرفتند، کرویّت زمین بود که بدون درك آن کشف قاره امریکا امکان نداشت.

ستاره‌شناسان اسلامی جغرافیا را بیشتر از جهت تعیین طول و عرض جغرافیایی مطالعه می‌کردند و ربع مسکون را بر حسب تقسیمات هفتگانه بطلمیوس نمایش می‌دادند. مانند همین تقسیمات در نقشه‌های دریایی پرتغالیها در سالهای ۴-۱۵۰۱م تنظیم شده است و برخی از نقشه‌های این تقسیمات حتی تا پایان سده هجدهم در نقشه‌های جغرافیایی اروپا دیده می‌شود.

یکی از مهم‌ترین اقدامات جغرافیای دریانوردی مسلمانان، استفاده از قطب‌نما بود. با آنکه این وسیله اختراع چینیها بود، ولی روشن نیست که آیا از آن در کشتیرانی استفاده می‌کرده‌اند یا نه؟ چون آنها هیچ‌گاه از ساحل دور نمی‌شدند. ولی وضع مسلمانان متفاوت بود. هنگامی که اروپاییان از وجود کشور چین بی‌خبر بودند، مسلمانان با این کشور روابط تجاری داشتند و گمان قوی بر آن است که مسلمانان قطب‌نما را به اروپاییان معرفی کرده باشند؛ زیرا اروپاییان پیش از سده سیزدهم میلادی از قطب‌نما استفاده نمی‌کردند. در حالی‌که ادریسی، جغرافی‌دان و مورخ بزرگ اسلامی در نیمه سده دوازدهم میلادی از آن سخن گفته و کاربرد آن را در میان مسلمانان رایج دانسته است، انتقال آن را به اروپا از طریق مسلمانان می‌داند. از دیگر سو، سده‌ها پیش از آنکه واشکودوگاما بتواند از طریق راههای دریایی به مشرق‌زمین برسد، مسلمانان این سرزمینها را می‌شناختند. وی با راهنمایی دریانوردی مسلمان به نام احمدبن ماجد توانست از دماغه امیدنیك به سواحل آسیا قدم بگذارد. در حقیقت، راه دریایی هند و چین پنج سده پیش از مارکوپولو، توسط یك دریانورد مسلمان به نام سلیمان سیرافی شناخته شده بود.[1]

هنرهای مسلمانان و نفوذ آن در اروپا

مسلمین، افزون بر نوآوری و پیشرفت در علوم و دانشهای گوناگون، در هنر و به کار بردن ذوق و سلیقه در هنرهای زیبا نیز شخصیت خویش را ابراز کردند و با الهام از تعالیم اسلام درصدد فراگیری و گسترش هنر و صنعت برآمدند. ا. هـ. کریستی، در این باره می‌گوید: «بیش از هزار سال اروپا با نظر تعجب به هنرهای زیبای دنیای اسلامی نگاه می‌کرد و آنها را اشیاء خارق‌العاده‌ای می‌شمرد».[2]

---

۱. م. م. شریف، *منابع فرهنگ اسلامی*، ترجمه سید جلیل خلیلیان، تهران، ۱۳۵۹ ش، ج ۲، ص ۸۴؛ شهریار رامهرمزی، *عجائب الهند*، ترجمه محمد ملك‌زاده، تهران، ۱۳۴۸؛ احمد فرامرزی،« تاریخ جغرافی در دوره اسلامی»، مجله *تقدم*، ش ۱، ص ۵۳۸.

۲. توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، *میراث اسلام*، ترجمه مصطفی علم، تهران، انتشارات مهر، ۱۳۲۵ ش، ص ۶۸

ملتهای متمدن، پیش از اسلام، کم و بیش دارای هنرهای زیبا بوده‌اند. استعداد مسلمین در هنرهای زیبا، از بسیاری ملل دیگر بیشتر بوده است. تنها شماری از دانشمندان مغرب زمین بر این باورند که هنر نقاشی در اسلام به علت محدودیت، از پیشرفت چندانی برخوردار نشده است، در حالی‌که این نظریه در مورد همه مسلمانان صادق نیست و مسلمانان، به‌ویژه ایرانیان، در این بخش هم پیشرفتهای مهمی کرده‌اند.[۱]

آنچه مسلم است هنرهای اسلامی مربوط به سرزمینهایی است که در قلمرو نفوذ گسترش اسلام واقع شده‌اند.[۲] گسترش اسلام و تماس با ملل دیگر، از تعصبات بی‌مورد مذهبی کاست. مسلمانان در هنرهای گوناگون، مانند معماری، مهندسی، حجاری، منبت‌کاری و خوشنویسی بسیار استاد بودند، ولی مجسمه‌سازان و نقاشان و نگارگران خوبی نداشته یا تعداد اندکی داشته‌اند.[۳]

خوشنویسی در میان مسلمانان بسیار رشد کرد. در همین راستا، به‌تدریج صنعتگران اروپایی با خطوط عربی-اسلامی آشنایی پیدا کردند، در حالی‌که نمی‌توانستند آن را بخوانند، اما شبیه آن را می‌نوشتند. از سوی دیگر، میل به زیارت اماکن مقدسه، علاقه‌مندی اروپاییان به اخذ علوم اسلامی و شوق بازرگانی و مواردی دیگر، مردم اروپا را به سمت سرزمینهای اسلامی سوق داد و در بازگشت زمینه انتقال علوم و هنرهای اسلامی را به سرزمینهای اروپایی فراهم آورد.[۴]

یکی از اشیایی که در این سفرها دانش‌پژوهان اروپایی از دارالعلمهای اسلامی به اروپا بردند اصطرلاب بود. کهن‌ترین اصطرلاب موجود که در آکسفورد نگهداری می‌شود، در سال ۹۸۴ م به دست پسران ابراهیم، اصطرلاب‌ساز اصفهانی، ساخته شده است.[۵] نمونه‌ای از فلزکاریهای اوایل اسلام، جعبه‌ای است در کلیسای ژرونا[۶] در قرطبه که از چوب ساخته شده و روی آن را با ورقه‌ای از نقره و شاخ و برگهایی از این فلز پوشانیده‌اند که به حکام دوره دوم حکومت اموی (۷۶- ۹۶۱ م) تعلق دارد.[۷] از آثار طلا و نقره‌کاریهای اوایل اسلام چیزی باقی نمانده و تنها در این زمینه می‌توان ظروف برنجی، مسی و مفرغی متعلق به ثروتمندان را بررسی کرد.[۸] صنعتگران اسلامی غیر از طرحهای برجسته، نقش و نگارهای زرین و سیمین را در زیباسازی آلات فلزی به کار می‌بردند. در اواسط سده دوازدهم، طلاکوبی و زر نشاندن در فلزات به اوج کمال رسید.[۹] حمله مغولان به شهرهای عراق، صنعتگران این منطقه را پراکنده ساخت و موجب نفوذ این صنعت در مصر گردید.[۱۰]

از اشیای دیگر، ابریقها و طشتهایی متعلق به سده‌های سیزده و چهارده میلادی است که نمونه‌هایی از آنها در گنجینه ویکتوریا و آلبرت وجود دارد که برخی از آنها بسیار عالی است و در هیچ جای دنیا مانند آنها یافت نمی‌شود. در پایان سده چهاردهم میلادی، صنعت زرنشاندن در فلزات رو به افول نهاد.[۱۱]

---

۱. جرجی زیدان، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۳، ج ۳، ص ۹- ۲۹۸

۲. ارنست کونل، *هنر اسلامی*، ترجمه هوشنگ طاهری، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۵، ص ۱۲- ۱۱

۳. کریستین پرایس، *تاریخ هنر اسلامی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، ص ۹- ۸

٤. توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۳۵

٥. همان، ص ۷- ۳۶

6. Gerona.

۷. همان، ص ۳۸

۸. همان؛ ارنست کونل، پیشین، ص ۷۰- ۶۸

۹. توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۳۸؛ گوستاو لوبون، *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، ترجمه سیدهاشم حسینی، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۴۷ ش، ص ۱- ۶۴۰

۱۰. ارنست کونل، پیشین، ص ۵- ۹۴

۱۱ . گوستاو لوبون، پیشین، ص ۴۱- ۶۳۹؛ توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۴۲

در سده پانزدهم میلادی، ایتالیاییها به واسطه تجارت با مشرق، از این صنایع در شهرهای ونیز و ورونا تقلید کردند. همچنین دسته‌ای از صنعتگران ایرانی ساکن ونیز، ساختن اشیای فلزی زیبا را آغاز کردند. نقره و طلانشانی روی فلزات، به دست صنعتگران اسلامی در قرون وسطا، مانند میناکاری اروپاییها بوده، با این تفاوت که اروپاییها به جای تزئینات فلزات قیمتی، نقوش را با شیشه‌های رنگارنگ پر می‌کردند.[۱]

مسلمین در ساختن کوزه‌های لعابی مهارت بسیار داشتند و تعدادی از این کوزه‌ها که متعلق به سده چهارم هجری است، در خاور نزدیك، شمال افریقا و اسپانیا کشف شده که نشان‌دهنده پراکندگی‌فراوان آن است. ری یکی از مراکز بزرگ این صنعت به‌شمار می‌آمده و نمونه‌های بسیاری از این هنر زیبا از آنجا به دست آمده است که در گنجینه لوور نگاهداری می‌شود.[۲] صنعتگران اروپایی، نقاشی گلهایی را که در آن روزگار در مغرب زمین یافت نمی‌شد، از ایرانیها تقلید می‌کردند و ظروفی که از طریق شامات و عثمانی به اروپا می‌آمد، برای آنها سرمشق قرار می‌گرفت.[۳] صنعت شیشه‌سازی و تزئین و میناکاری بر روی آن نیز توسط مسلمانان به اروپا انتقال یافت.[٤]

پیش از حمله اعراب به ایران و سوریه و مصر، در این نواحی صنعت نساجی و پارچه‌بافی رونق داشت و در همسایگی روم شرقی مراکزی بود که در آن پارچه‌های ابریشمی می‌بافتند که از نقش و نگار و تصاویر گوناگونی برخوردار بود و مراکز بزرگی از این صنعت پیدا شد و واژگان و اصطلاحات مربوط به آن به زبانهای اروپایی وارد شد. پارچه‌هایی را که از فسطاط، پایتخت اولیه مسلمانان درمصر، به انگلیس می‌بردند، فاستونی می‌نامیده‌اند. همچنین پارچه‌هایی که امروز دمسك (دمسه) یا دمیاطی می‌نامیم از بزرگ‌ترین مراکز بازرگانی آن روز، یعنی دمشق، وارد می‌شده است. پارچه‌های مسلمانان را بازرگانان ایتالیایی از دمشق وارد می‌کردند. پارچه‌های گرانادا در بازارهای اروپا، به نام گرانادین معروف بود و تافته‌های ایران نیز در اروپا بسیار رواج داشت.[۵] قطعه‌هایی از پارچه‌های ابریشمی بافت بغداد و ایران امروزه در گنجینه‌های برلن، لوور و لیون موجود است که آنها را در پایان سده دهم میلادی بافته‌اند. هر روز بازار این گونه ابریشم‌کاریهای شرقیها در غرب گسترش می‌یافت؛ در جزیره سیسیل در قصر پالرمو، مسلمانان کارخانه ابریشم‌بافی تأسیس کردند که مدتها پارچه‌های نفیس از آنجا به دیگر نقاط اروپا صادر می‌شد.[٦]

قالی یکی دیگر از هنرهای اسلامی و از لوازم زندگی به‌شمار می‌آید. در سده شانزدهم میلادی، مهارت قالی‌بافان ایرانی به اوج خود رسید، به گونه‌ای که پیش از آن و حتی تاکنون، قالیهای آن زمان مانند پیدا نکرده است. از شاهکارهای آن روزگار فرشی است در گنجینه ویکتوریا و آلبرت که در مقبره شیخ صفی‌الدین اردبیلی در شهر اردبیل بوده است.[۷]

از دیگر هنرهای زیبای مسلمین ساخت اشیایی زیبا از جنس عاج بود که روی آن را با نقوش برجسته و رنگ‌آمیزی پر می‌کردند.[۸] نمونه‌هایی از این عاج‌کاریها در لندن، پاریس و جاهای دیگر وجود دارد. یکی از بهترین

---

۱ . همان، ص ۳-/ ۴۲؛ ارنست کونل، پیشین، ص ۹- ۶۸

۲ . همان، ص ۴۷؛ کریستین پرایس، پیشین، ص ۳- ۴۲

۳ . ارنست کونل، پیشین، ص ۷- ۲۶؛ توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۵۱- ۵۰

٤ . در این باره نك: همان، ص ۵۲

۵ . گوستاو لوبون، پیشین، ص ۶۳۸؛ ارنست کونل، پیشین، ص ۹۱- ۱۹۰

٦ . همان؛ توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۶- ۵۵

۷ . ارنست کونل، پیشین، ص ۱۹۲، ۲۰۹، ۲۷۸، ۵- ۲۸۴؛ توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۶۰

۸ . محمد مددپور، تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴، ص ۲۴۰

کنده‌کاریهای اسلامی، ابریقی است که هم اکنون در گنجینه سنت مارك ونیز قرار دارد و از دُرّ کوهی ساخته شده و اهمیت بیشتر آن از جهت تاریخی است و نام «عزیز»، دومین خلیفه فاطمی در مصر، بر آن نوشته شده است.[1] از دیگر هنرهای زیبای مسلمین که به غرب انتقال یافت و اروپاییان را تحت نفوذ و تأثیر خود قرار داد هنر تراش‌کاری فلزات و سنگهای گران‌بها است.[2]

از سده دوازدهم میلادی به بعد، همراه تألیفات دیوسکوریدس و جالینوس، حیوانات افسانه‌ای در کلیله‌ودمنه و مقامات حریری با نقوشی تصویر شده که از جهت قدرت نقاشی و رنگ‌آمیزی به پای نقاشیهای غربی می‌رسد و گاهی برتر از آنهاست. این نسخه‌ها و نقاشیهای مینیاتور، از نظر تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی در قرون وسطا از ارزش فراوانی برخوردار است.[3]

عده‌ای معتقدند که اصولی از معماری اسلامی از ملل غیرمسلمان اخذ و اقتباس شده و برخی دیگر بر این باورند که معماری غربی در همان معماری رومی ریشه داشته است و بعضی دیگر همه چیز را به ایران و ارمنستان نسبت می‌دهند که بحث درباره این نظریه درخور توجه فراوان است، زیرا کاوشهایی که در ارمنستان، ایران و عراق و فرارود به عمل آمده، ارتباط معماری غربی را با معماری رومی مشکوك می‌سازد.[4]

نخستین ساختمانهایی که در آغاز مسلمین بنا کردند، مساجد و قصرها بوده است. مسجد قدیمی مدینه که در دوره رسول‌اکرم صلی الله علیه و آله در سال ۶۲۲ م ساخته شد، مسجد کوفه که در سال ۶۳۹ م بنا شد و مسجدی که در سال ۸۴۲ م در فسطاط (قاهره) ساخته شد از نمونه‌های مساجد ساخته شده مسلمین هستند.[5]

در واپسین سالهای سده هفتم میلادی، پس از فتح بیت‌المقدس به دست مسلمین در سال ۶۳۹ م، در نزدیك مسجد عمر، ساختمانی باشکوه به نام قبة الصخره ساخته شد. پس از قبة‌الصخره، مسجد بزرگ دمشق که در سالهای اول سده هشتم میلادی بنا گردید از ساختمانهای مهم مسلمین است که ممکن است ساختمان آن تحت تأثیر آن دسته از کلیساهایی که در سوریه ساخته شده قرار گرفته باشد. مناره مسجد دمشق نخستین مناره‌ای بود که برای فراخواندن مردم به نماز ساخته شد.[6]

مسجد بزرگ قرطبه در اسپانیا که بنای آن از ۷۸۶ م آغاز گردید، از مساجد بزرگ اسلامی است که دوازده جناح دارد که هر کدام به وسیله هلالهایی از دیگری جدا می‌شوند و هر جناح بیست ستون دارد که در اصل رومی‌اند.[7] مسجد بزرگ سامرا نیز از بناهای تاریخی اسلام است که محراب عمیقی در صحن آن قرار دارد و با چند ایوان احاطه شده است.[8] مسجد ابن‌طولون در قاهره نیز ازجمله مساجدی است با ویژگیهای مساجد کهن بین‌النهرین.[9]

در فاصله سده‌های نهم و دوازدهم میلادی گذشته از مساجد، قلعه‌های نظامی بسیاری نیز به دست مسلمانان بنا شد که در جنگهای صلیبی، مسیحیان طرحهای ساختمانی آنها را از مسلمانان آموختند و همین طور اروپاییان

---

۱ . همان، ص ۶۴

۲ . در این باره نك: گوستاو لوبون، پیشین، ص ۳۸۵، ۱۵- ۴۱۳، ۶۳۹

۳ . ارنست کونل، پیشین، ص ۸- ۸۷.

٤ . مارتین س. بریگز،« معماری و ساختمان»، در میراث اسلام، ص ۸- ۲۰۷

۵ . محمد مددپور، پیشین، ص ۲۵۰- ۲۴۹

٦ . ارنست کونل، پیشین، ص ۱۷- ۱۴؛ محمد مددپور، پیشین، ص ۷- ۲۵۶

۷ . همان، ص ۴- ۲۶۳

۸ . توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۲۱۷

۹ . محمد مددپور، پیشین، ص ۶- ۲۶۵

ساختن کنگره‌هایی به نام «ماچیکولیشن»[1] را از مسلمانان فراگرفتند. این گونه کنگره‌ها در ساختن قصرها و قلعه‌های کشورهای فرانسه و انگلیس در سده چهاردهم صورت دیگری پیدا کرد.

در اسپانیا، قصرهای معروف و مهمی مانند قصر الحمراء و الکازار (القصر)، از نمونه‌های معماری اسلامی پس از قرن سیزدهم میلادی به‌شمار می‌آیند. بقایای کاخ المرابطین در سویلا (اشبیلیه) و کنیسه‌های قدیمی در طلیطله، نشان می‌دهند که چگونه از طرف مراکش، سبك مغربی در اسپانیا گسترش یافت.[2]

ساختمان مساجد در قرون وسطا در سبك و طرح ساختمانی پیشرفت چشم‌گیری کرد و به صور گوناگونی درآمد. نوع گنبدهای ساراسن (اسلامی) نفوذی در گنبدهای عصر تجدّد اروپا نداشته است؛ اما سبك ساختن مناره‌های مسلمانان در سده‌های چهاردهم و پانزدهم در ایتالیا معمول بوده است.

همان گونه که معماری اسلامی پیشرفت کرد، هلالهای مدور و نوك‌دار نعل اسبی، نیم‌دایره‌ای و دو مرکزی و نوعی هلال به نام ایرانی نیز متداول گردید. همچنین پنجره‌هایی معمول شد که با شیشه‌های الوان تزئین می‌شد، درحالی‌که در آن زمان استفاده از شیشه‌های الوان در اروپا متداول نشده بود. گذشته از تأثیر ساختمانهای سنگی پیش از اسلام ارمنستان و سوریه و معماریهای آجری ایران در ساختمانهای قرون وسطایی اروپا، ساختن هلالهای نوك‌دار را باید از نوآوریهای مسلمین دانست.

بی‌تردید، ارتباط مسلمین در جنگهای صلیبی از یك سو و روابط دوستانه قرون وسطا از سوی دیگر، نفوذ معماری اسلامی را در مغرب زمین در پی داشت.[3] در کتاب تاریخ پاریس، نوشته دولور آمده است: «برای ساختن کلیسای نتردام پاریس جمعی از معماران اسلامی را استخدام کردند».[4] در بیشتر ساختمانهای بنا شده در دوران حکومت اسلامی در اسپانیا فنون اسلامی این ساختمانها بر فنون مسیحی آن برتری دارد، مانند قصر معروف سقوبیه که در سده یازدهم به دستور آلفونس ششم ساخته شد.[5]

مسیو لونورمان می‌نویسد: «تأثیر معماری مسلمین در بسیاری از کلیساهای فرانسه به آشکارا نمودار است».[6] و نیز مسیو پریس اوینی، که از کارشناسان فن معماری اسلامی است، بر این باور است که: «ساخت برجهای زیبایی که تا اواخر سده شانزدهم میلادی در اروپا متداول بود، از مسلمین نمونه‌برداری شده است».[7]

---

١ . کنگره دیوار مانندی با فواصل باز بوده که از آنجا با وسایل مختلف با دشمن می‌جنگیده‌اند.
٢ . همان، ص ٢٢١- ٢٢٠؛ ارنست کونل، پیشین، ص ۶۷ و ۷۴- ۱۶۵
٣ . همان، ص ٨- ۴۷؛ توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ٣- ٢٢٢
٤ . همان، ص ۵- ۲۲۴؛ ارنست کونل، پیشین، ص ۴۷ و ۶۵
٥ . گوستاو لوبون، پیشین، ص ۷۱۴
٦ . کریستین پرایس، پیشین، ص ١١٧
٧ . گوستاو لوبون، پیشین، ص ۷۱۴

علل رکود تمدن اسلامی

عوامل مختلفی در رکود و زوال یک تمدن نقش دارند. برخی از این عوامل را می توان در نمونه‌هایی از سخنان حضرت علی علیه‌السلام دید که با ترکیبی از واژه‌های دولة، ادبار، زوال و مانند آن مطرح شده‌اند:
« یُستدلّ علی ادبار الدُوَل باربع: تضییع الاصول و التمسک بالفروع و تقدیم الاراذل و تاخیرالافاضل» یعنی چهار چیز دلیل سقوط دولتها شمرده شده است: ضایع کردن کارهای اصلی، مشغول شدن به کارهای جزئی، برتری دادن افرادپست و کنارگذاشتن افراد با فضیل[1].

با بررسی تحولات درونی جهان اسلام مشخص می‌شود که افول و سیر نزولی مسلمین به لحاظ قوای مادی و غیرمادی از قرنها پیش آغاز شده بود. ضعف سیستم خلافت، اختلافات داخلی، حمله مغول و ضربات جبران‌ناپذیر آن، موجب تسریع روند انحطاط مسلمین شد و این در حالی بود که اروپاییان از طریق تماسها و پیوندهای نزديك با جهان اسلام از طریق بازرگانی و جنگهای صلیبی و اندلسِ اسلامی، به‌تدریج روند بیداری فکری و فرهنگی خود را آغاز کرده بودند. جالب اینجاست که سرآغاز دوران شکوفایی فکری و فرهنگی اروپاییان در سال ۱۴۵۳ م یعنی با شکست روم شرقی در قسطنطنیه پدیدار شد.[2] در حالی‌که نقطه عطف افول و ضعف مسلمین نیز در چند سال بعد، یعنی ۱۴۹۲ م با شکست آخرین حکومت اسلامی در اندلس، بروز یافت. البته حدود دو قرن طول کشید تا این تغییر موازنه قوا به سود اروپاییان کاملًا آشکار شود. می‌توان علل رکود تمدن اسلامی را به دو گروه کلی علل بیرونی و علل درونی تقسیم کرد.

الف) علل بیرونی رکود تمدن اسلامی

۱. جنگهای صلیبی

بدون شك یکی از قوی‌ترین دلایل جنگهای صلیبی انگیزه دینی و مذهبی بوده است که این امر را هم مسلمانان و هم مسیحیان قبول دارند. البته دلایل بسیاری برای این جنگها ارائه شده است که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: افزایش نفوذ پاپ در جوامع مسیحی؛ جلوگیری از پیشرفت ترکان سلجوقی در آسیای صغیر و سقوط قسطنطنیه و ورود آنها به شبه‌جزیره بالکان؛ جوش‌وخروش شوالیه‌ها برای ابراز وجود و قهرمانی و دست‌یابی به منصب پادشاهی اورشلیم؛ و مهم‌تر از همه، ساختار اجتماعی و سیاسی کشورهای اروپایی.[3]
بررسی ساختار اجتماعی و سیاسی اروپا نشان می‌دهد که یکی از درخشان‌ترین امپراتوریهای این قسمت از جهان در زمان شارلمانی، پادشاه فرانسه (۸۰۰ م)، به‌وجود آمد. درعین حال در زمان او پیشرفت مسلمانان به بیشترین حد خود رسیده بود و آنها رقیبی جدی برای مسیحیان محسوب می‌شدند. دیری نپایید که به علت بی‌لیاقتی پادشاهان جانشین شارلمانی و وضع بد اقتصادی و عقب‌ماندگی فرهنگی و کمبود جمعیت، این امپراتوری میان فئودالهایی تقسیم شد. آنان در قلمرو خود با اختیار تام فرمانروایی می‌کردند و با آنکه در زمان تاج‌گذاری، سوگند وفاداری نسبت به پادشاه و حمایت نظامی از او به‌جای می‌آوردند، اما این اطاعت جنبه تشریفاتی داشت. ارتش نیز در آن زمان از شوالیه‌هایی تشکیل می‌شد که در اختیار پادشاه و فئودالها بودند. از قرن دهم

۱ . خوانساری، *شرح غررالحکم*، ج ۲، ص۳۷۶. برای سایر موارد نک: قزوینی، عبدالکریم؛ *بقاء و زوال دولت در کلمات سیاسی امیرمؤمنان (ع)*، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۷۱.
۲ . مونتگمری وات، اسپانیای اسلامی، ترجمه محمدعلی طالقانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹، ص ۳۲-/ ۱۰
۳ . رنه گروسه، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه ولی‌الله شادان، تهران، نشر فروزان، ۱۳۷۷، ص ۹-/ ۱

میلادی پیشرفت اقتصادی و صنعتی توأم با ازدیاد جمعیت در اروپای غربی‌به‌خصوص در فرانسه رو به افزایش گذاشت.

مقارن با این احوال، کشور مصر نیز رابط میان هند و اروپا شد. دریانوردان مصری توسط کشتی‌داران بندر ونیز و ژن و تا حدی مارسی از هند ادویه و کالاهای دیگر وارد می‌کردند که این تجارت در آبادانی شهر ونیز به‌عنوان بزرگ‌ترین بندر اروپای قرون وسطا نقش مهمی را ایفا کرد.[1]

۲. ظهور مغولان

مقارن جنگ هفتم صلیبی (۶۵۲- ۶۴۶ ق/ ۱۲۵۴- ۱۲۴۸ م)، مغولان از شرق آسیا به ممالك اسلامی یورش بردند و سلطان محمد خوارزم‌شاه، پادشاه ایران، را شکست داده، وی را وادار به فرار کردند. در حقیقت، قرن سیزده میلادی را می‌توان قرن وحشت نام‌گذاری کرد، زیرا این قرن توأم با جنبش وحشیها و از میان رفتن تمدنها بود. سرزمین شام در آن زمان در دست ایوبیها بود و در هر منطقه از شام، حاکمی حکومت می‌کرد. مصر نیز در سیطره ممالیك بود که با ایوبیها دشمنی داشتند. هولاکو از این فرصت استفاده کرد و سپاهیان خود را به سوی شام حرکت داد. اما امیر قدوز، از ممالیك مصر، در سال ۶۵۸ ق مغولان را در عِین‌جالوت شکست داد.

مسیحیان از آغاز ظهور مغولان در اندیشه هم‌پیمانی با آنها بودند و سفرایی نیز به دربار مغول فرستاده بودند. پیشروی سریع مغولان به سمت مغرب، از یك سو آنها را با قدرت مغولها آشنا ساخت و از سوی دیگر، پیروزی مسلمانان در جنگ عِین‌جالوت آنها را به این نتیجه رساند که وجود ممالیك برای مسیحیان خطرناك‌تر است؛ لذا تصمیم به اتحاد با مغولان گرفتند.

پاپ اوربن چهارم با ارسال نامه‌ای به هولاکو، ضمن ستایش رفتار وی با مسیحیان، او را به قبول مسیحیت دعوت کرد. هولاکو قبل از دریافت نامه در سال ۶۶۳ ق/ ۱۲۸۲ م مرد و پسرش اباقاخان جانشین او شد. خان جدید که با دختر امپراتور بیزانس ازدواج کرده بود، به دین مسیحیت گروید. وی از شکست عین‌جالوت به شدت رنج می‌برد و بیش از اسلاف خود به برقراری روابط با صلیبیها علاقه‌مند بود. بسیاری از سفرایی که از سوی خان مغول به غرب می‌رفتند، مسیحی بودند و سعی داشتند تا مسیحیان را در حمله به اورشلیم و بیت‌المقدس با خود همراه سازند.

اما به هر حال، اباقاخان در سال ۶۸۰ ق/ ۱۲۸۱ م شکست سهمگینی را در منطقه حمص از سلطان قلاوون متحمل شد. پس از آنکه احمد کلودار مسلمان شد و بر تخت نشست، دیگر روابط بین ممالیك و مغولان دوستانه شد. سلطان قلاوون هم از فرصت استفاده کرد و توان خود را علیه صلیبیها به کار گرفت. بعد از او، فرزندش ملك اشرف روش پدر را در پیش گرفت و در سال ۶۹۰ ق/ ۱۲۹۱ م آخرین بازماندگان صلیبی را از شام بیرون راند. روابط دوستانه مغولان و ممالیك نیز چندان به درازا نکشید و در جنگی که میان طرفین درگرفت، غازان‌خان بر سپاه مصر و شام تسلط یافت. اما سپاه ممالیك سرانجام مغولان را در سال ۷۰۲ ق/ ۱۳۰۳ م برای همیشه از شام بیرون راند.[2]

چنگیزخان، رهبر مقتدر قبایل مغولستان، تصمیم گرفت برای تأمین منافع قبایل تحت امر خود، به غارت کشورهای مجاور یعنی چین و ایران بپردازد. از آنجا که چین در آن زمان دچار تشتت و تفرقه شده بود، وی

۱ . برای اطلاع بیشتر از چگونگی تأثیر هفت جنگ صلیبی در تمدن اسلامی نك: عبدالله ناصری طاهری، علل و آثار جنگهای صلیبی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۴۷-/ ۳۷

۲ . عبدالله ناصری طاهری، پیشین، ص ۹۳-/ ۹۲

مصمم شد تا به این کشور حمله کند. حملات به چین دو سال به طول انجامید و طی این مدت، مغولان این کشور غنی را به خاك سیاه نشانیدند. پس از این حملات، وی هنوز خیال پیشروی به جهان اسلام را نداشت؛ زیرا اخبار بسیاری مبنی بر قدرت پادشاه ایران، سلطان محمد خوارزم‌شاه، به دست می‌رسید. پس سعی کرد تا نخست به دریافت اخبار و اطلاعات بپردازد و، در عین حال، بهانه‌های لازم را جهت آغاز حمله به دست آورد.[1] در همین زمان، قدرت خلافت عبّاسی روزبه‌روز کاهش می‌یافت و سلطان محمد خوارزم‌شاه با پیروزیهای پی‌درپی خویش در خراسان و تشکیل حکومت واحد از هند تا بغداد و از دریاچه آرال تا خلیج فارس، قصد داشت خلیفه عباسی را از میان بردارد و خلیفه دست‌نشانده دیگری را جانشین او کند. این مسئله، که یکی از اشتباهات بزرگ سلطان محمد خوارزم‌شاه بود، خلیفه عباسی را واداشت تا از چنگیزخان برای دفع سلطان محمد کمك بگیرد. پس نامه‌ای برای محمود یلواج، مدبر مملکت چنگیزخان، فرستاد و از او خواست تا چنگیزخان را به براندازی محمد خوارزم‌شاه تشویق کند و همین موضوع بهانه خوب و مشروعی به دست چنگیز داد. اما بهانه اصلی برای حمله به ایران در سال ۶۱۵ ق/ ۱۲۱۸ م رخ داد که طی آن کاروان عظیمی از مغولان به دست حاکم شهر اترار، واقع در کرانه شرقی قلمرو خوارزم‌شاه، از بین رفت و همه اعضای این کاروان بجز یك نفر به قتل رسیدند. در این زمان بود که چنگیز فرمان حمله به ایران را صادر کرد.[2]

سپاه مغولان به فرماندهی تولی به سوی جنوب و سپاه دیگری به سرکردگی اکتای و جغتای، پسران دیگر چنگیز، به جانب اترار اعزام و خود چنگیز در پاییز ۶۱۶ ق/ ۱۲۲۰ م از راه کاشغر و بلاساقون، که قبلًا به تصرف مغولان درآمده بود، رهسپار بخارا شد. سلطان محمد خوارزم‌شاه هم که هنوز با مغولان روبه‌رو نشده بود، از سمرقند به بخارا و از آنجا به جانب سیحون لشکر کشید و، در عین حال، به گردآوری سپاه از همه ولایات فرمان داد. در نبردی که بین نیروهای دو طرف رخ داد، آن‌چنان ضربه‌ای به سپاه سلطان محمد خوارزم‌شاه وارد آمد که اگر جان‌فشانی پسر سلحشورش جلال‌الدین نبود، وی جان خویش را از دست می‌داد. به هر حال، این شکست چنان هراسی در دل سلطان محمد انداخت که وی به مازندران گریخت، به جزیره‌ای پناه برد و در همان‌جا از غم جان داد.[3]

هدف نخست مغولان شهر اترار بود که در آن کاروان تجارتی مغولان دستخوش غارت شده بود. بنابراین، در وهله اول، این شهر را به محاصره درآوردند. این شهر پس از پنج ماه استقامت سقوط کرد و مهاجمین مغول به هیچ کسی رحم نکردند و همه را به خاك و خون کشیدند و این شروع تجاوز و ویرانی کشور ایران از سوی مغولان بود. آنان در مسیر خود به هر شهری که می‌رسیدند، اهالی را قتل عام می‌کردند و سپس از شهر چیزی جز تل خاکستر باقی نمی‌گذاشتند. آنها سمرقند، بخارا، خوارزم، بلخ، مرو، هرات و سایر شهرها و قصبات را نابود کردند و در بعضی‌ از روستاها حتی به حیوانات خانگی نیز رحم نکردند؛ به‌خصوص در شهرهایی که اندکی مقاومت از خود نشان می‌دادند. مثلًا وقتی چنگیز با مقاومت ده‌ماهه مردم طالقان روبه‌رو شد، از پسرانش (جغتای، اوکتای، تولی) کمك طلبید و به انتقام این مقاومت و کشته‌شدن جغتای حتی سگ و گربه‌ای را زنده نگذاشت.[4]

---

۱ . شیرین بیانی، مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، تهران، سمت، ۱۳۷۹، ص ۱۷-/ ۱۰

۲ . عباس اقبال آشتیانی، تاریخ مغول و اوایل تیمور در ایران، تهران، نشر نامك، ۱۳۷۶

۳ . شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۱۹-/ ۱۴

٤ . ج. ج. ساندوز، تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، امیرکبیر، چ ۲، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴

چنگیز در ۱۰ رمضان ۶۲۴/ ۱ اوت ۱۲۲۷ چشم از جهان فروبست و پیش از مرگ خود سلطنت ممالك شرق را به تولی و پادشاهی ممالك غرب را به جغتای تفویض کرد. در سال ۶۵۱ ق/ ۱۲۵۳ م، هولاکوخان، نوه چنگیز، مأمور رسیدگی به امور آسیا شد تا حکومتهای محلی را در ایران برانداخته، حکومت واحد مغولی تشکیل دهد. وی به فرمانروایی ۱۷۰ ساله اسماعیلیه پایان داد و تمامی طوایف را وادار به تسلیم ساخت. اما مهم‌ترین وظیفه او فتح بغداد یا مرکز خلافت اسلامی بود. از این رو، فرمان داد که از چهار سو به این شهر حمله برند و بغداد پس از شش روز مقاومت در ۴ صفر ۶۵۵/ ۱۲۵۷ م سقوط کرد و جز معدودی از افراد، تمامی جمعیت شهر از دم تیغ گذشتند. بعد از آن شهرهای عراق یکی پس از دیگری به دست مغولان افتاد و هولاکو پس از فتح بغداد، راهی آذربایجان شد و در مراغه و پس از آن در تبریز سکنی گزید. از این به بعد، عراق و به‌ویژه شهر افسانه‌ای آن، یعنی بغداد که مرکز امپراتوری و خلافت اسلامی محسوب می‌شد، اهمیت اداری- سیاسی خود را از دست داد و مغولان این سرزمین را تا پایان فرمانروایی‌شان در سال ۷۳۴ ق/ ۱۳۳۵ م حفظ کردند.[۱]

هولاکوخان همواره به‌دنبال تسلط بر قلمرو امپراتوری خود از آمودریا در ماوراءالنهر تا شرق مدیترانه و مصر در غرب بود. به همین منظور به سوی شام و سوریه لشکر کشید. در همین سالها ممالیك، که مصر و قاهره را در دست داشتند، مسئولیت دفاع از جهان اسلام را به دوش خود احساس می‌کردند.

آنها سازش با مغولان را نپذیرفتند و در جنگ عین‌جالوت در فلسطین شکست سختی را بر مغولان وارد آوردند و، بدین ترتیب، طلسم شکست‌ناپذیری مغولان را برای همیشه درهم شکستند. از این پس، مغولان متصرفات خود در سوریه را نیز از دست دادند و بار دیگر ممالیك مصر بر این مناطق حاکم شدند و پس از وارد آوردن شکستهای دیگری بر پیکر مغولان، فرات را به‌عنوان مرز مغولان و خود در نظر گرفتند.

هولاکوخان به‌رغم این شکستها به تثبیت موقعیت امپراتوری و تقویت نیروهای خود پرداخت و توانست به‌عنوان «ایلخان» منصوب شود و ناحیه‌ای از آمودریا در شرق تا مرز مصر در غرب و از قفقاز در شمال تا خلیج فارس در جنوب به حکومت وی درآمد.

هولاکوخان به سال ۶۶۳ ق/ ۱۲۶۵ م در ۴۸ سالگی از دنیا رفت و هشت تن از ایلخانان از سال ۶۵۴ تا ۷۳۶ (جمعاً ۸۲ سال) حکومت کردند. اما آخرین ایلخان مغول بدون اینکه از خود پسری‌بر جای گذارد، در سال ۷۳۶ ق/ ۱۳۳۶ م، بر اثر افراط در عشرت و خوش‌گذرانی، درگذشت. پس از او مدعیان حکومت با یکدیگر به مخالفت پرداختند و ایالت ایلخانی را دچار تفرقه و تشتت ساختند که همین عامل باعث تجزیه حکومت ایلخانی شد.[۲]

بررسی وضع فرهنگی و تمدنی اسلامی در دوره مغولان

دوره دویست‌ساله حاکمیت مغولان یکی از ناگوارترین دوره‌های تاریخی کشورهای اسلامی محسوب می‌شود که طی آن بر اثر اعمال وحشیانه مغولان زیانهای جبران‌ناپذیری بر پیکر فرهنگ و تمدن اسلامی وارد آمد. یکی از جبران‌ناپذیرترین خرابیهای مغولان در سقوط بغداد، نابودی کتابخانه‌ها و از دست رفتن چند هزار جلد کتاب بود که طعمه شعله‌های آتش شد. به گفته ابن‌خلدون، مغولان آن‌قدر کتابهای بی‌شمار به دجله انداختند که «پلی استوار به‌وجود آمد و روستاییان و سواران می‌توانستند از یك کرانه به کرانه دیگر روند» به‌علاوه، با سقوط

---

۱. رشیدوو، پی. ئن، سقوط بغداد، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ص ۲-/ ۱۴۱
۲ . شیرین بیانی، مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، ص ۱۷۶

بغداد، مرکز خلافت اسلامی و اقتدار سیاسی جهان اسلام از دست رفت و مکانهای مقدس اسلامی مانند مساجد، مدارس و حوزه‌های علمی ویران شدند یا به طور کلی از فعالیت بازماندند.[1]
اما از میان این خاکستر، تمدن اسلامی بار دیگر رشدونمو پیدا کرد و توانست در مغولان کافر تأثیر بگذارد و آنها را شیفته خود سازد. بسیاری از ادیبان و دانشمندان بزرگ اسلامی در همین دوره ظاهر شدند و هر کدام به نوبه خود توانستند در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی سهم عمده‌ای را ایفا کنند که از آن جمله می‌توان به مولوی، سعدی، حافظ، عطاملك جوینی، خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد.
مثلًا، گفته می‌شود که نفوذ خواجه نصیرالدین طوسی در هولاکوخان به اندازه‌ای بود که وی در زمانی که خواجه تعیین می‌کرد، به مسافرت می‌رفت یا به کاری اقدام می‌کرد. شاید همین روشها و اقدامات سنجیده اندیشمندان مسلمان بود که سرانجام اسلام و فرهنگ اسلامی مجدداً به بار نشست و مغولان را که روزی کمر به نابودی اسلام بسته بودند، به حامیان و مروجان دین تبدیل کرد. در همین زمان فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی به چین راه یافت. متقابلًا علوم چینی نیز در سرزمین ایران منتشر شد و به‌ویژه از منجمین چینی استقبال گرمی به عمل آمد و از یافته‌های آنها استفاده شد.
در نهایت، باید گفت که حمله مغولان ویرانیهای بسیاری را در حیات مادی و معنوی مسلمانان به‌وجود آورد؛ به طوری که انحطاط علمی و فقر و نابسامانی اجتماعی این دوره را با هیچ دوره دیگری نمی‌توان مقایسه کرد. به راستی باید گفت که اگر مغولان به ایران و سایر کشورهای اسلامی حمله‌ور نمی‌شدند و این همه لطمات را وارد نمی‌ساختند، اکنون وضعیت کشورهای اسلامی، به‌خصوص ایران به گونه‌ای دیگر بود.

۳. سقوط اندلس

بدون شك، یکی از وقایع تلخ در سیر تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سقوط اندلس و زوال حکومت مسلمانان در این ناحیه از دنیاست. به‌راستی چرا جامعه اسلامی اندلس که از قرن هشتم تا پانزدهم میلادی به طور پیوسته و مداوم با پدید آوردن شاهکارهای علمی، معماری، فرهنگی و هنری به حیات خود تداوم بخشیده بود، دچار ضعف و سستی شد و کاملًا به تاریخ پیوست و از صحنه جغرافیای سیاسی و فرهنگی جهان رخت بربست؟ در مورد انحطاط مسلمانان در اندلس نظریات مختلفی ارائه شده است که می‌توان آنها را به سه دسته عوامل داخلی، عوامل خارجی و عوامل ژئوپلیتیکی تقسیم کرد.

الف) عوامل داخلی مؤثر در افول مسلمانان در اندلس:

اندلس در دوران حکومت بنی‌امیه به دست مسلمانان افتاد. در این دوران بدعتها و انحرافات فراوانی در نظام ارزشی اسلام ایجاد شده بود که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
۱. نظام حکومت اسلامی که پس از پیغمبر صلی الله علیه و آله طبق اعتقادات اهل تسنن، بر اساس بیعت نسبی مردم با خلیفه بود به حکومت استبدادی موروثی فردی مبدل شد و حاکم به‌جای اجرای احکام الاهی، تابع هواوهوس فردی خود بود.
۲. مساوات که یکی از ارکان مهم نظام اسلامی بود از میان رفت. در حالی‌که قرآن و سنت پیامبر امتیازها را ملغی کرده و ملاك را بر پرهیزگاری قرار داده بود، امویان نژاد عرب را نژاد برتر می‌شمردند و قریش را از دیگر قبایل عرب برتر می‌دانستند.

---
۱ . اشپولر، پیشین، ص ۴-/ ۱۷۰

۳. درآمد حکومت به‌جای آنکه صرف امور عمومی شود، به تجمل و خوش‌گذرانی حکومت اختصاص می‌یافت و همین عامل موجب افزایش نارضایتی در بین افراد شده بود.
۴. دستگیری، حبس، شکنجه، کشتار و گاه قتل‌عام، از اعمال متداول دوران حکومت بنی‌امیه بود و آنها از قوه قهریه برای نابودی مخالفان خود استفاده می‌کردند.
۵. گرایش به تجمل در زندگی، خوراك، لباس، خانه و ... در دوران حکومت بنی‌امیه رواج یافت.
۶. می‌گساری، زن‌بارگی، خریداری کنیزکان آوازه‌خوان، و مدیحه‌سرایی به سبك و سیاق دوران جاهلیت در زمان بنی‌امیه متداول شد و این رفتارهای غیراسلامی به همراه فاتحان در سرزمینهای تازه فتح شده رواج یافت.
مجموعه این عوامل نشان می‌دهد که چگونه خط انحراف مسلمانان از طریق حکومت بنی‌امیه وارد اندلس شد و وجود انحرافات و بدعتهای خاندان بنی‌امیه در کنار ارزشهای اسلامی و مسخ بسیاری از تعالیم عالیه اسلامی، به‌عنوان عامل اصلی ضعف تدریجی مسلمانان اندلس، زمینه کافی را برای بهره‌برداری عامل خارجی فراهم کرد.[۱]

ب) علل و عوامل بیرونی سقوط اندلس:
موفقیت پی‌درپی مسلمانان در جنگهای متعدد و فتح‌مناطق وسیعی از اروپا و ناکامی مسیحیان در جنگهای صلیبی، ضربه شدیدی برای اروپاییان محسوب می‌شد. آنها برای عقب راندن مسلمانان به‌ویژه از منطقه اندلس طرحی درازمدت تدوین کردند که این طرح دارای دو بخش بود:
۱. تهاجم نظامی و بازپس‌گیری سرزمین اسپانیا، ۲. تهاجم فرهنگی.

۱. تهاجم نظامی و بازپس‌گیری تدریجی سرزمین اسپانیا:
نهضت بازپس‌گیری یا فتح دوباره از سوی پاپ به منزله تکلیف به مسیحیان القا شد. آنها در ابتدا به حفظ و نگهداری سرزمینهای کوچك و کم‌وسعت می‌پرداختند و سپس سعی می‌کردند تا این مناطق را گسترش دهند. ازجمله عواملی که به پیشرفت مسیحیان کمك می‌کرد، جنگهای عربها با بربرها بود. در این دوره شخصی به نام آلفونسو پدرو، معروف به آلفونسوی اول، بر نواحی گالیسیا حکومت می‌کرد که شخصی‌ـ کارآمد و با درایت و کوشا بود. وی ازموقعیت به‌وجود آمده، نهایت استفاده را کرد و به توسعه سرزمین خود پرداخت؛ به طوری که پس از آن مسلمانان نتوانستند دولت وی را از بین ببرند. به همین علت است که اسپانیاییها، حکومت آلفونسوی اول (۷۵۷-/ ۷۳۹ م) را تولد حقیقی اسپانیای مسیحی به‌شمار می‌آورند. آلفونسوی اول با تحریك مسیحیان نواحی شمال اندلس آنها را وادار به شورش علیه مسلمانان کرد و پس از مدتی این نواحی از دست مسلمانان خارج شد. آخرین امید مسلمانان برای حفظ اندلس، ظهور حکومت بنی احمر یا بنی نصر در غرناطه بود. علت اصلی تداوم نسبتاً طولانی حکومت سلسله بنی نصرـ بر دو عامل جغرافیایی استوار بود: طبیعت کوهستانی غرناطه و نزدیکی به افریقا؛ یعنی آنها می‌توانستند در صورت به خطر افتادن از مسلمانان شمال افریقا تقاضای مساعدت کنند.
با این حال، مشکلات داخلی و تجمل و اسرافهای بی‌مورد در ساختن بناهای باشکوه موجب ضعف مالی این حکومت شد. همچنین اختلافات داخلی بر سر تصاحب قدرت و امتیازات مختلف باعث شد تا لشکریان فردیناند دوم طی چند مرحله غرناطه را به محاصره کامل خود درآورند. سرانجام مسلمانان دریافتند که دفاع از این شهر

۱ . سید محمد طهطاوی، غروب آفتاب در اندلس: علل انحطاط حکومت مسلمانان در اسپانیا، تهران، دارالصادقین، ۱۳۸۱، ص ۱۷-/ ۱۶

ممکن نیست و با تسلیم موافقت کردند. وداع ابوعبدالله، آخرین سلطان بنی‌نصر و آخرین حکمران مسلمان اسپانیا، با اندلس پرچم اسلام را برای همیشه از این منطقه پایین کشاند.[1]

۲. مسیحیان اروپایی و بسترسازی زمینه‌های فرهنگی سقوط اندلس اسلامی با تهاجم فرهنگی:

یکی از عوامل اصلی در انحطاط مسلمانان اندلس، تبلیغات یا به عبارتی، هجوم فرهنگی اروپا علیه اسلام بود. آنها توانستند طی برنامه‌ای طولانی‌مدت، تخم رخوت، بی‌اعتقادی و بی‌اعتنایی را در جامعه مسلمانان بپاشند و انتقام سختی از مسلمانان بگیرند. ضربه پیروزیهای اولیه مسلمانان در اندلس به اندازه‌ای سهمگین بود که خود پاپ شخصاً وارد عمل شد و نفوذ دینی‌اش را برای نابودی مسلمانان اندلس به کار گرفت و در این راه از اختلافات میان سرداران و حاکمان مسلمان نهایت بهره را برد. یکی از این سرداران مسلمان عرب که به مسیحیان بسیار یاری رساند، براق‌بن عمار است. وی در بحث و گفت‌وگوهای مختلف با سرداران مسیحی و مقامات کلیسا به آنها توصیه می‌کرد که ضمن خودداری از رویارویی مستقیم با مسلمانان، با بستن پیمان و معاهده در چند حوزه سعی کنند تا جامعه اسلامی را از درون پوك و تهی سازند. وی به آنها گفت که باید در سه چیز پیمان ببندند: آزادی در تبلیغ دین، آزادی در آموزش به مسلمانان، و آزادی در تجارت با آنها. به نظر او، دو عامل نخست باعث شد که مسلمانان و به خصوص جوانان مسلمان به خاطر حس طبیعی به آموزگار، برای مسیحیان و اروپاییان نوعی برتری فکری و نژادی قایل شوند و آنها را قوی‌تر و عالی‌مقام‌تر از خود بدانند و در برابر عقاید دینی خود سست و بی‌تفاوت شوند. عامل سوم هم می‌توانست در ترویج خوراك و پوشاك و نوشیدنیهای حرام در بین مسلمانان مؤثر باشد و آنان را به‌تدریج بی‌قید و لاابالی کند.

فرمانروایان مسلمان اندلس نیز فریب این پیمان را خوردند و با صلح موافقت کردند. در پی پذیرش پیمان صلح با مسیحیان، اخلاق و رفتار مسلمانان اندلس به فساد و تباهی گرایید. مبلغان و کشیشان مسیحی گردشگاههای مجلل و زیبایی را فراهم می‌آوردند و در آن به تبلیغ مسیحیت می‌پرداختند. چهره‌های سرشناس مسلمانان به‌ویژه در روزهای یکشنبه به سوی آن اماکن می‌رفتند تا علاوه بر گردش، به تماشا و لذت بردن از دختران مسیحی نیز بپردازند. هم‌زمان و بر اساس توصیه‌های براق‌بن عمار، شراب اروپا به اندلس سرازیر شد تا جوانان مسلمان را فاسد کند. در نتیجه، باده‌گساری به امری عادی در بین جوانان مسلمان تبدیل شد و هر که از این کار سرباز می‌زد، او را کهنه‌پرست و متعصب خطاب می‌کردند. جوانان مسلمان، دیگر برای ارزشهای‌دینی و اجتماعی خود ارزش قایل نبودند و مسجدها تنها به جایگاه افراد سال‌خورده مبدل شد و در عوض، عشرتکده‌ها و مراکز عیش‌ونوش مملو از این جوانان بود که برای لذت بردن از دختران مسیحی به آنجا می‌رفتند.

خوش‌گذرانی و تجمل به اندازه‌ای بالا گرفت که تأمین این خواسته‌ها با درآمدهای مشروع ممکن نبود. لذا فساد اداری و رشوه و اختلاس رواج یافت و طبقات تولیدکننده مانند دهقانان، کارگران و صنعتگران مورد بی‌توجهی واقع شدند و هر روز فقیرتر و ناراضی‌تر شدند.[2]

پس از آن، مسیحیان با خیانت برخی از سرداران مسلمان شهر والانس را تصرف کردند و جنایات فجیعی را در این شهر مرتکب شدند. آنها هزاران نفر از مسلمانان را به خاك‌وخون کشیدند و حتی به تجاوز نوامیس مسلمانان در مقابل چشمان همسران و پدران و مادرانشان پرداختند. تصرف این شهر به‌قدری سریع صورت گرفت که حکام دیگر شهرها نتوانستند به بسیج نیروهای خود بپردازند.

---

۱. همان، ص ۱۸-/ ۱۷

۲ . همان، ص ۲۲-/ ۸

این‌گونه بود که مسیحیان با توسل به چنین ترفندهای زیرکانه‌ای توانستند با آلوده ساختن جامعه اسلامی، به‌تدریج و آهسته شهرهای دیگر اسپانیا را نیز یکی پس از دیگری به تصرف خود درآوردند.

ج) عوامل ژئوپلیتیکی مؤثر در سقوط اندلس اسلامی:

نکته مهم ژئوپلیتیکی در خصوص فتوحات مسلمانان در اندلس این است که شبه جزیره ایبری (اندلس) به طور کامل فتح نشد و به تصرف کامل مسلمانان درنیامد؛ مخصوصاً در شمال غربی، ناحیه بزرگی از اندلس دست‌نخورده باقی ماند. در سایر نقاط هم مناطقی وجود داشت که مسلمانان تسلط مؤثری بر آنها نداشتند. مسیحیان که کل اسپانیا را از دست داده بودند، نوار باریکی را در سواحل شمال اسپانیا در کنار خلیج بیسکای برای خود به مثابه پلی حفظ کردند تا شاید بتوانند از همین مکان با استفاده از ضعف و اختلافات داخلی و بی‌توجهی مسلمانان، به‌صورت تدریجی به سوی جنوب گسترش یافته و به‌تدریج اسپانیا را به دامن مسیحیت بازگردانند.[1]

ب) علل درونی رکود تمدن اسلامی

۱. استبداد

در هر عصر و دوره‌ای از تاریخ تمدن بشری شاهد برهه‌های زمانی مختلفی هستیم که از آنها به‌عنوان دوره استبداد یاد می‌شود. به عقیده برخی استبداد بیشتر مختص جوامع شرقی است و برخی دیگر نیز این پدیده را به تمامی جوامع تعمیم می‌دهند و معتقدند که هر کشوری در دوره‌هایی از تاریخ خود با استبداد پادشاهان دست‌وپنجه نرم کرده است. هدف ما در این گفتارِ کوتاه این است که تأثیر استبداد را بر فرهنگ و تمدن اسلامی بررسی کنیم و ببینیم که به راستی چرا استبداد به‌عنوان یکی از دلایل رکود فرهنگ و تمدن اسلامی معرفی می‌شود و اصولاً استبداد چیست، چرا به‌وجود می‌آید و ویژگیهای جوامع اسلامیِ استبداد زده کدام است.

استبداد در لغت به معنای «یکه و تنها»، «به‌خودیِ خود به کاری پرداختن» و «خودرأی بودن» است. عبدالرحمان کواکبی اندیشمند عرب می‌گوید: «استبداد در لغت آن است که شخص در کاری که شایسته مشورت است، بر رأی خویش اکتفا نماید». کواکبی استبداد را از لحاظ سیاسی «تصرف کردن یك نفر یا جمعی ... در حقوق ملتی بدون ترس از بازخواست ...» می‌داند.[2]

براین اساس می‌توان استبداد را خودرأیی و خودکامگی دانست که مستلزم و متضمن نظامی است که در آن دولت، و در تحلیل نهایی، فردی که در رأس دولت قرار دارد در مقابل ملت، هیچ گونه تعهد و مسئولیتی ندارد. یعنی نظامی که در آن اساس حکومت بر بی‌قانونی است؛ به این معنی که قوانین و مقررات موجود فقط تا زمانی نافذند که مستبد کل یا گماشتگان او صلاح خود را در آن بدانند. درست به همین علت است که اصطلاحات قانون و ضابطه، در نظام استبدادی، معنا و محتوایی ندارند.[3]

پادشاهان مستبد برای توجیه قدرت خود از ایدئولوژی مدد می‌جستند. آنان در فرایند تاریخی، نظریه خدادادی بودن قدرت خود را مطرح کرده و به‌عنوان یك خاستگاه مقدس و آسمانی سعی داشتند تا حکومت را از نسلی به

۱ . همان، ص ۳۱-/ ۳۰

۲ . عبدالرحمان کواکبی، طبایع الاستبداد، ترجمه عبدالحسین قاجار، به کوشش صادق سجادی، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۴، ص ۱۶

۳ . محمدعلی کاتوزیان، استبداد، دموکراسی و نهضت ملی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۱۲

نسل دیگر انتقال دهند. و این گونه تبلیغ می‌کردند که خدمت به شاه خدمت به خداست و فرمان پادشاه نیز فرمان خداست.[1] مسلماً هدف آنها از این کار نهادینه‌سازی رعب و وحشت مافوق بشری در قلب رعایا بود؛ به گونه‌ای که آنها اندیشه طغیان را به مخیله راه ندهند و همواره تابع و فرمان‌بردار پادشاه باشند.

همان‌گونه که گفته شد، در جامعه استبدادی همه مسائل تحت تأثیر علایق و سلیقه‌های یك فرد قرار دارد و شاید بتوان گفت که کمترین آسیب آن، از بین رفتن حقوق فردی است. در جامعه استبدادزده، مخروط استبداد شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که حق و حقوق نامحدود هر عنصر و یا عناصر یك رده نسبت به رده‌های پایین‌تر، بدیل خود را در بی‌حقوقی مطلق آن عنصر یا عناصر در پیوند با رده بالاتر می‌یابد؛ یعنی تلفیقی از بی‌حقوقی و قدرتمندی هم‌زمان، ذهنیت آدمیان را به تباهی می‌کشاند و تحمل این وضعیت ناهنجار به‌خصوص برای ذهنهای آزاد بسیار مشکل خواهد شد. چون فردیت یافتن فرد مستلزم برخورداری او از حقوق تزلزل‌ناپذیر است، در چنین جامعه‌ای، برای اکثریت چنین حقوقی وجود ندارد و مادام که چنین جامعه‌ای از اساس دگرگون نشود، چنین پیش‌گزاره‌ای هم عینیت نمی‌یابد. آنچه در نهایت تجلی می‌یابد، بی‌حقوقی مطلق است، نه قَدَرقدرتیِ اکثریت. به همین سبب، فردیت در این جوامع شکل نمی‌گیرد.[2]

ظهور دین اسلام تحول بزرگی در اندیشه بشر به‌وجود آورد. هدف عمده این دین الاهی رهاسازی انسانها از کلیه قیدوبندهایی است که در طول زمان بر دست‌وپای او پیچیده شده است. اما پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله بسیاری از مسائل تغییر یافت و سیاست مدارا و تحمل حکومت از بین رفت. خلفا ، به‌ویژه برخی از آنها از قتل مخالفان خود فروگذار نبودند و این گونه سیاستها به مرور زمان نارضایتی عمومی را به‌دنبال می‌آورد. استبداد پدیده‌ای نیست که بتوان آن را به دوره تاریخی خاصی محصور ساخت و حتی هم اکنون نیز بسیاری از جوامع با این پدیده مواجه‌اند. اما در برخی از برهه‌های تاریخی، استبداد شکل و نوع خاص خود را پیدا می‌کند که مورد توجه مورخان و اندیشمندان قرار می‌گیرد: مثلًا، بررسی امپراتوری عثمانی نشان می‌دهد که یکی از عوامل عمده سقوط این امپراتوری عظیم، استبداد شاهان عثمانی و نارضایتی مردم بوده است. تجزیه و تحلیل تاریخ ایران، به‌ویژه در دوران مشروطیت بیان‌کننده آن است که قیام مردم و انقلاب مشروطیت به طور کامل برای پایان بخشیدن به ظلم و استبداد و تشکیل حکومت عادل بر اساس قانون صورت گرفته است. در عصر حاضر نیز، بسیاری از کشورهای نفت‌خیز منطقه خاورمیانه دارای حکومتهای مستبد هستند که به اعتقاد اندیشمندان، نوع حکومت آنها تحت تأثیر اقتصاد مبتنی بر نفت و بی‌نیازی از درآمدهای عمومی است؛ به گونه‌ای که گویی نفت آنها را از مردم بی‌نیاز ساخته است. حال، علت استبداد هرچه باشد و در هر دوره زمانی که پدیدار شده باشد، باید گفت که این پدیده یکی از عوامل عمده در انحطاط فرهنگ و تمدن است که فرهنگ و تمدن اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نبوده است. بررسی تاریخی تمدن اسلامی نشان می‌دهد که هر اندازه استبداد شاهان کمتر بوده، به همان اندازه جامعه بستر مساعدتری برای رشد و توسعه فرهنگ و تمدن به دست می‌آورده است.

۲. دنیاگرایی، تحجر و دور شدن از اسلام راستین

پیامبراکرم صلی الله علیه و آله به‌عنوان پیام‌آور اسلام، شیوه زندگی خود را به گونه‌ای تنظیم کرده بود که کاملًا از هر نوع اسراف و تبذیر و تجمل به دور باشد. خوراك و مسکن و پوشاك او همانند عادی‌ترین افراد جامعه

---

۱ . فرهنگ رجایی، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، قومس، ۱۳۷۲، ص ۸۸

۲ . احمد سیف، پیش‌درآمدی بر استبدادسالاری در ایران، تهران، چشمه، ۱۳۷۹، ص ۲۷

بود و از هر نوع تجمل پرهیز می‌کرد. پس از وفات ایشان، دنیاگرایی و تجمل، منجر به دوری مسلمانان از اسلام راستین شد همچنان که عامل تحجر نیز مانعی بر سر راه تعقل و نواندیشی و باعث رکود تمدن و فرهنگ اسلامی بوده است.

الف) دنیاگرایی

ابن‌خلدون معتقد بود که حکومتها همانند یك انسان دارای عمر و دوره‌های مختلف زایش، رشد و جوانی و ضعف و پیری هستند. وی معتقد بود که دولتها از زمان پیدایش تا مرحله زوال و انحطاط معمولًا پنج مرحله را پشت سر می‌گذارند: مرحله نخست، مرحله پیروزی نام دارد و فرد فرمانروا با بهره‌گیری از پیوندهای قومی که به‌نوعی، از خودرأیی و یکه‌تازی او جلوگیری می‌کند، قدرت را به دست می‌آورد. در مرحله دوم، سعی می‌کند تا با تثبیت فرماندهی، قدرت را به انحصار خود درآورد. در مرحله سوم، با حفظ خودکامگی از مزایای آسودگی و آرامش تکیه‌بر اریکه قدرت بهره‌مند می‌شود و به اصطلاح، به جمع‌آوری میوه‌های قدرت می‌پردازد. در این مرحله تجمل و آسودگی پدیدار می‌شود. در ادامه این روند، پیروان و اطرافیان و دست‌اندرکاران حکومت دست به جمع‌آوری ثروت و توانگر شدن می‌زنند و به نوبه خود زندگی تجملی را در پیش می‌گیرند. دوران رونق اقتصادی فرا می‌رسد. صنایع، هنرهای زیبا و دانشها در سایه توجهات طبقه حاکم تشویق می‌شوند و رو به پیشرفت می‌گذارند. در این دوران، زمان استراحت و تن‌آسایی فرا می‌رسد و در آن انسانها از آسایش و لذتهای جهان برخوردار می‌شوند. در این قسمت، نخستین مرحله تکامل دولت به پایان می‌رسد. در مرحله چهارم، که با خرسندی حاکمان و رعایا همراه است، دوره اوج فرا می‌رسد. اینان از پیشینیان خود در بهره‌مندی از لذتهای زندگی تقلید می‌کنند؛ غافل از اینکه پیشینیان برای نیل به این لذتها تا چه اندازه مبارزه کرده‌اند. آنها فکر می‌کنند که زندگی تجملی و پرزرق و برق آنها و مزایای گوناگون تمدن همیشه وجود داشته و تا ابد وجود خواهد داشت. تجمل، آسایش و ارضای خواهشهای نفسانی برای آنها عادی می‌شود و کاملًا به چیزهایی که پیشینیان تحصیل کرده بودند، متکی می‌شوند و در برابر عواملی که ممکن است در کامیابی آنها ایجاد اختلال بکند، ناتوان هستند. در مرحله پنجم، حکومت رو به انحطاط و زوال نهاده و آخرین مرحله اسراف و تبذیر آغاز می‌شود. عادت به تن‌آسایی و تجمل، ضعف جسمانی و فساد اخلاقی را به بار می‌آورد و در نتیجه، حکومت کاملًا سست شده و در اثر تهاجم بیرونی یا اضمحلال درونی یا ترکیبی از هر دو، از بین می‌رود.[۱]

خلیفه فرمانروای تام‌الاختیار ممالك اسلامی بود، پس کلیه درآمدها به دست او می‌رسید و طبعاً بیش از همه مردم ثروت داشت. بعد از خلفا والیان و امیران نیز اموال هنگفتی به دست می‌آوردند، زیرا جمع‌آوری مالیات با آنها بود و هرچه می‌خواستند از مردم می‌گرفتند. طبیعی است که بشر هر اندازه که پول و ثروت بیشتری در اختیار داشته باشد به همان اندازه زندگانی خود را توسعه می‌دهد و در خوراك و پوشاك و تجمل افراط می‌کند. چنان که گرایش به تجمل، خوی و خصلت صحراگردی را از سر اعراب بیرون آورد و آنان را به تجملات شهرنشینان معتاد کرد؛ به گونه‌ای که از لحاظ تجمل و تفنن گوی سبقت را از پادشاهان ایران و روم ربودند.

ب). تحجر

یکی دیگر از عوامل رکود فرهنگ و تمدن اسلامی تحجر است که برای درك تأثیر آن در فرهنگ اسلامی باید به تعریف و تبیین دقیق آن پرداخت. تحجر معانی متعددی دارد که از آن جمله می‌توان به ایستایی، تحول‌ناپذیری،

۱ . نك: عبدالرحمان ابن خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶

جمود و برنتابیدن فرهنگ و ارزشهای حقیقی و متعالی اشاره کرد. تحجر در حوزه اندیشه و تفکر رخ می‌دهد و اگر در زمینه گرایش و رفتار ظاهر شود، جمود نام دارد. در مفاهیم قرآنی نیز از تحجر به‌عنوان مرحله یا مانعی برای شناخت حقیقت یادشده است: «ثُمَّ قَسَتْ قُلوبكُم مِنْ بَعْدِ ذلك فَهِیَ كالحِجارَة اوْ اشَدُّ قَسْوَة ...» (بقره، ۷۴). از دید قرآن کریم، این دسته افراد آنهایی هستند که از حوزه اندیشه و تفکر فاصله گرفته، هدایت‌ناپذیر شده‌اند. پس تحجر علت عدم پذیرش حق و گرایش به کمال و سعادت واقعی است و متعاقباً مانعی جدی در شکوفایی اندیشه دینی و ایجاد تعامل مثبت نظری و عملی با حقیقت، معرفت، حکمت، حکومت، مدیریت و سیاست و حتی تقدیر معیشت است و متحجران از اسلام جز آموزه‌های بسته، رسوب‌یافته و انعطاف‌ناپذیر در برخورد با اقتضائات زمان و مکان و تغییر موضوع و محمولها ندارند و هرگز پذیرای فقر اندیشه و عمل خویش، و بازشناسی و بازنگری فکر و فعل به‌اصطلاح، اسلامیِ خود نیستند و همواره راکد و تحول‌ناپذیرند.[1]

پس یك انسان متحجر پیله سخت و نفوذناپذیر فکری به دور خویش می‌تند و به‌هیچ‌وجه حاضر به تغییر افکار و عقاید خود نیست. استاد مطهری در مورد این مسئله می‌گوید: «یك سری جریانهای فکری در دنیای اسلام پیش‌آمده است که باید نامشان را افراط یا جهالت گذاشت؛ جریانهایی که یك نوع افراطکاری و دخل و تصرف بیجا در امور دینی بوده است. متقابلًا جریانهای فکری دیگری در دنیای اسلام پیش‌آمده است که تفریط و کندروی و جمود بوده است- ولی همه مربوط به گذشته بود- مسلمان باید به تعلیم قرآن معتقد باشد و جریان معتدلی را طی کند».[2] استاد مطهری با تجزیه و تحلیل جریانهای فکری منحرف سه جریان کلی را شناسایی می‌کند که به شدت گرفتار جموداندیشی بوده‌اند و در ترویج تحجر نقش مؤثری بازی کرده‌اند:

۱. جریانی که نظریه «حسبُنا کتاب الله» را در رسیدن به مقاصد حکومتی و سیاسی‌اش مطرح کرده است. اقدامات این گروه در ایجاد انحراف فکری و مهجور ماندن عترت و انزوای سنت و سیره نبوی مؤثر بود.

۲. جریانی که در برابر آن «حسبُنا احادیثنا و اخبارنا» را طرح کردند و به مهجور ساختن قرآن کریم اهتمام ورزیدند و جامعه را از معارف و آموزه‌های اصیل و حیاتی بازداشتند.

۳. جریانی که در قالب تقدس، مسئله معرفت‌ناپذیری و دست‌نایافتنی بودن آموزه‌های قرآنی را مطرح کردند و شعار «این التراب و رب الاربابِ» آنان به «تعطیل فکری» انجامید. آنان را «معطّله» نامیده‌اند.[3]

اگر در تاریخ اندیشه اسلامی و جریانهای فکری و فرهنگی دوره‌های مختلف جوامع اسلامی به تحقیق بپردازیم، می‌بینیم که بر اساس این سه دسته جریانهایی مانند «اخباری‌گری و ظاهرگرایی» در برابر جریان «باطنی‌گرایی و تأویل‌گرایی» یعنی دو نظام فکری معیوب و آسیب‌دیده حنبلیان و اسماعیلیان از یك طرف و جریان اخباری‌گری در حوزه اندیشه شیعی از طرف دیگر، ضربات سخت و سهمگینی را بر پیکر فرهنگ و تمدن اسلامی وارد کرد.[4]

ج) جریانهای عقلی و عقل‌گریز در جهان اسلام

به هر حال، شکوفایی و انحطاط تمدنها ازجمله تمدن اسلامی محصول جریانهای فکری متعددی بوده است. برخی اندیشمندان دلایل و ریشه‌های افول فرهنگ و تفکر اسلامی را به دوره خلافت متوکل عباسی (۲۴۷- ۲۳۲

---

۱ . محمدجواد رودگر،« تحجر و تجدد از منظر استاد مطهری»، کتاب نقد، سال هفتم، شماره ۲ و ۳، بهار و تابستان ۸۲، ص ۵۰-/ ۴۹

۲ . مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۱۲۹-/ ۱۲۸

۳ . همان، ج ۶، ص ۹۰۰-/ ۸۷۸

٤ . رودگر، پیشین، ص ۵۳

ق) نسبت داده‌اند. این خلیفه برخلاف سه خلیفهٔ قبل از خود، که تمایلات معتزلی یعنی عقل‌گرایی داشتند و از اهل نظر و حکما و فلاسفه و دانشمندان جانب‌داری می‌کردند، به زمره هواداران سنت و حدیث پیوست و با عقاید معتزله مخالفت کرد و جدل و مناظره در آرا و عقاید را ممنوع کرد؛ تا آنجا که اگر کسی وارد مناظره و مباحث علمی می‌شد، وی را مجازات می‌کرد. یکی از پیامدهای این اقدام، رشد گروهی از اهل حدیث در لوای احمدبن حنبل بود که تنها به تبعیت و تقلید از حدیث و سنت و تسلیم در برابر نصوص و منقولات اعتقاد داشتند و مخالفان خود، یعنی اهل عقل و نظر، به‌ویژه معتزله را به کفر متهم می‌ساختند. این جریانات با ظهور امام محمد غزالی و کتاب مشهورش، احیاء علوم الدین شدت بیشتری یافت و ایستادن در برابر تعقل و معتزله و تکفیر آنها دامن گروههایی مانند شیعه اثنی عشری و اسماعیلی را نیز گرفت و آنها به رافضی و باطنی‌گری‌بودن متهم شدند.

در کنار این عواملِ رکود تفکر اسلامی می‌توان گسترش تصوف در قرون ششم و هفتم هجری را نیز به آنها اضافه کرد. برخی از محققان از این جریان به‌عنوان آفت بزرگ علوم عقلی به‌ویژه فلسفه و استدلال یاد کرده‌اند. اهل تصوف در برابر اهل شرع و پیروان عقل، شهود و اشراق و عشق را وسیله درك حقایق معرفی می‌کردند و عقل و استدلال را برای وصول به حقیقت ناکافی می‌شمردند و گاه از آن به‌عنوان حجاب شناخت و معرفت خداوند یاد می‌کردند. در مجموع، عوامل فوق را می‌توان بزرگ‌ترین موانع رشد تفکر اسلامی دانست. هر کجا تعقل و تفکر محکوم به ایستایی باشد، طبعاً جمود و تحجر نیز تقویت خواهد شد. پس با بررسی تاریخ اندیشه اسلامی می‌توانیم جمود و تحجر را به تعطیلی تعقل نسبت دهیم.

علل متأخر رکود فرهنگ و تمدن اسلامی

۱. استعمار کهنه و نو

استعمار کهنه

از جمله عوامل متأخر تأثیرگذار بر رکود فرهنگ و تمدن اسلامی استعمار است. در این گفتار کوتاه سعی خواهیم کرد تا با ارائه تعاریف مناسب از استعمار، به تجزیه و تحلیل عوامل پیدایش و تاریخچه ورود آن به کشورهای اسلامی بپردازیم و آثار و پیامدهای آن را بر فرهنگ و تمدن اسلامی ارزیابی کنیم.

مفهوم و تاریخچه استعمار

استعمار از لحاظ لغوی به معنای آباد کردن است؛ اما از لحاظ سیاسی به معنی حاکمیت گروهی از افراد بر مردم یا بر سرزمین دیگر است. در تعریف دیگر، استعمار به عنوان پدیده‌ای سیاسی- اقتصادی تعریف شده است که این پدیده حدوداً از سال ۱۵۰۰ م آغاز شده و در طول این مدت استعمارگران برخی از کشورهای اروپایی مناطق وسیعی از دنیا را کشف کردند و در آنجا ساکن شدند و به بهره‌برداری پرداختند. برخی از صاحب‌نظران معتقدند که استعمار به دوران باستان برمی‌گردد و اقدامات حکومتهای باستانی نظیر فینیقیه و یونانیها و سرانجام رومیها در ایجاد پایگاههایی خارج از سرزمین خود را، به منظور استفاده از آنها برای تجارت یا جنگ یا گسترش فرهنگ خود، نوعی استعمار می‌دانند. مارکسیستها به جای کلمه استعمار از کلمه‌ای مشابه به نام «امپریالیسم» استفاده می‌کنند. امپریالیسم در حقیقت به حکومتی اطلاق می‌شد که در آن، یك حاکم نیرومند بر بسیاری از سرزمینهای دور و نزدیك حکومت داشت (امپراتوری) ولی بعدها به هرگونه حاکمیت مستقیم و غیرمستقیم کشورهای قدرتمند بر کشورهای دیگر، عنوان امپریالیسم داده شد.[1]

پیدایش استعمار با ظهور کشورهای قدرتمند اروپایی آن زمان یعنی انگلیس، فرانسه، پرتغال، اسپانیا و ... همراه بود. بعد از کشف راههای دریایی در اطراف افریقای جنوب شرقی (۱۴۸۸ م) و کشف قاره امریکا در سال ۱۴۹۲ م، مسافرتهای دریایی به منظور استعمار و کشف سرزمینهای جدید آغاز شد. آنها در ابتدا به دنبال طلا، عاج، اشیاء قیمتی و ... بودند، اما رفته رفته انگیزه‌های وسیع‌تر اقتصادی نظیر تجارت، انتقال مواد اولیه معدنی و کشاورزی به سرزمینهای اروپایی و فروش کالاهای اروپایی به فعالیت‌های استعماری وسعت بخشید. کشورهای استعمارگر خیلی زود دریافتند که برای تداوم بهره‌کشی لازم است که بر جوامع مستعمره خود نظارت سیاسی داشته باشند و حتی فرهنگ آنها را تحت کنترل درآورند. این کار در سرزمینها و جوامعی مانند جوامع بومی امریکا، افریقا و اقیانوسیه که مراکز اقتدار و فرهنگ و تمدن بومی آنها ضعیف بود یا در اولین یورشهای استعمار فروریخته بود، بسیار راحت صورت گرفت. در این سرزمینها مراکز قدرتی به وجود آمد که تماماً زیر نظارت استعمارگران بود. استعمارگران در این کشورها در کنار نهادها و مؤسسات سنتی بومیان معمولاً نهادها، سازمانها، شیوه‌ها و مناسبات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جدیدی ایجاد کردند که در حقیقت، پاسخ به نیازهای استعماری خودشان بود و نه نیازهای مردمان بومی آن سرزمینها.[2] استعمارگران در برخورد با کشورهایی که از قدرت بالایی برخوردار بودند وقادر به تسلط کامل بر آنها نبودند، مانند ایران و چین، سعی کردند تا تغییراتی را به منظور حفظ منافع و تأمین نیازهای خود در این کشورها به وجود آورند. مثلاً ساختار

---

۱ . ولفگانگ ج. مومسن، نظریه‌های امپریالیسم، ترجمه احمد ساعی، تهران، قومس، ۱۳۷۶، ص ۱۲-/ ۷

۲ . احمد ساعی، مسائل سیاسی- اقتصادی جهان سوم، تهران، سمت، ۱۳۷۷، ص ۷-/ ۴۶

اقتصادی این کشورها را به گونه‌ای تغییر دادند که آنها تنها برآورنده نیازهای بازار جهانی شدند و نه برآورنده نیازهای بازار داخلی.[۱]

علل پیدایش استعمار

نظریه‌پردازان در زمینه دلایل ظهور و گسترش استعمار نظریات متعددی ارائه داده و این پدیده را از جنبه‌های مختلف ارزیابی کرده‌اند. دسته‌ای از نظریه‌پردازان استعمار را از بُعد سیاسی بررسی و عنوان کرده‌اند که رقابتهای سیاسی و نظامی قدرتهای بزرگ اروپایی طی قرن شانزدهم و بعد از آن، موجب ظهور و گسترش استعمار بود. این دیدگاه محور توجه خود را بر دولتها و اغراض سیاسی متمرکز ساخته است و تلاش دولتهای بزرگ جهت دست‌یابی به قدرت و اعتبار بیشتر، در مقایسه با رقبای خود را عامل اصلی گسترش استعمارگری می‌داند. عده‌ای دیگر از نظریه‌پردازان معتقدند آنچه عامل ظهور و گسترش استعمار شد، تمایل دولتها و ملتهای کشورهای قدرتمند به گسترش سرزمینشان و ایجاد امپراتوریهای بزرگ به منظور حفظ و تقویت روحیه ملی و تواناییهای سیاسی و نظامی بود.

برخی دیگر از نظریه‌پردازان، استعمار را پدیده‌ای نژادی تلقی می‌کنند و معتقدند مردمان سفیدپوست (اروپاییان) ذاتاً از مردم نژادهای دیگر برترند و وظیفه دارند به منظور اصلاح و متمدن کردن مردمان نژادهای دیگر بر آنان حکومت کنند.[۲]

برخی دیگر از اندیشمندان، استعمار را پدیده‌ای اقتصادی و محصول توسعه نظام سرمایه‌داری نوین می‌دانند. آنها معتقدند که امکانات داخلی کشورهای اروپایی (بازار فروش، مواد اولیه، فرصتهای سرمایه‌گذاری) دیگر پاسخ‌گوی نیازهای روزافزون آنها نبود و آنها را وادار به دست‌اندازی بر کشورهای دیگر کرد. به اعتقاد این نظریه پردازان، استعمار در باطن خود تلاشی است برای گسترش فعالیت‌های تجارتی و صنعتی بورژوازی کشورهای پیشرفته غربی در کشورهای دیگر و هدف از آن بهره‌برداری از منابع و امکانات آنها برای پاسخ‌گویی به نیازهای روزافزون توسعه سرمایه‌داری است. این دیدگاه را در میان نظریه‌پردازان لیبرال اقتصاد سرمایه‌داری و هم در میان پیروان نظریه مارکسیسم می‌توان یافت.[۳]

استعمار در آسیا

اولین گروه از کشورهای استعمارگر که به آسیا آمدند پرتغالیها بودند. واشکودوگاما، دریانورد پرتغالی، در سال ۱۴۹۸ م از طریق اقیانوس هند به سواحل شمال شرقی شبه جزیره هند رسید و با این اقدام دوره نوینی در روابط اروپا و آسیا شکل گرفت. در این زمان کشورهای بزرگ آسیایی همانند ایران، عثمانی و چین از لحاظ پیشرفت در علوم مختلف، کشاورزی و تجارت در سطح بالایی قرار داشتند.

واشکودوگاما نیز بیشتر به دنبال اهداف تجارتی بود اما آلبوکرك، سردار نظامی پرتغال، هشت سال بعد به دنبال فتح سرزمینهای جدید و گسترش امپراتوری پرتغال به این مناطق وارد شد. در کل پرتغالیها دارای انگیزه‌های تجارتی، سیاسی- نظامی و مذهبی بودند ولی به هر صورت در تثبیت موقعیت خود در این منطقه از جهان چندان موفق نبودند و تنها به تجارت و مسائل مربوط به آن پرداختند. باید توجه داشت که پرتغالیها در اروپا به عنوان واسطه‌ای تجارتی بین آسیا و شمال اروپا عمل می‌کردند. آنها تا اواخر قرن شانزدهم هلند را زیر نفوذ

---

۱ . تیلمان اورس، ماهیت دوست در جهان سوم، ترجمه بهروز توانمند، تهران، آگاه، ۱۳۶۲، ص ۵۱-/ ۲۰

۲ . ولفگانگ ج. مومسن، پیشین، ص ۱۲-/ ۷ و ۹۰-/ ۵۹

۳ . همان، ص ۵۵-/ ۲۵

تجارتی خود داشتند، اما از اوایل قرن هفدهم هلندیها درصدد برآمدند تا خود به طور مستقیم با آسیا وارد تجارت شوند. پس از هلندیها، انگلیسیها و سپس فرانسویها وارد آسیا شدند.[1]

روابط استعماری اروپاییان در آسیا به دو دوره تقسیم می‌شود: دوره نخست از سال ۱۴۹۸ م آغاز می‌شود و در سال ۱۷۵۷ م با پیروزی نظامی انگلیسیها بر هندیها خاتمه می‌یابد. اروپاییان در این دوره سعی داشتند تا با بهره‌گیری از قدرت دریانوردی و سلاحهای آتشین خود به افزایش روابط تجارتی خود با این سرزمینها بپردازند و به محصولات مرغوب آنان مانند ادویه، پارچه و زینت‌آلات دسترسی پیدا کنند. در همین دوره شرکتهای تجارتی متعددی تشکیل شد که آنها نیز به دنبال دست‌یابی به امتیازات و انحصار تجارتی بودند. از جمله این شرکتها می‌توان به «شرکت سرزمینهای دور» هلند (۱۵۹۴ م)، «شرکت هند شرقی هلند»، «شرکت هند شرقی انگلستان» (۱۶۰۰ م) و شرکت فرانسه (۱۶۰۴ م) اشاره کرد. همه این شرکتها از حمایت سیاسی و نظامی دولتهای خود برخوردار بودند و برای تسلط به مناطق مختلف آسیا رقابت سختی با یکدیگر داشتند. دوره دوم از ۱۷۵۷ تا ۱۸۵۸ است که دخالت اروپائیان غیرمستقیم و کمتر شکل نظامی دارد. برای مثال کشور هند از ۱۷۵۷ م تا ۱۸۵۸ زیر سلطه کمپانی هند شرقی بود و دولت انگلستان فقط دورادور از این کمپانی حمایت می‌کرد اما از آن پس دولت انگلستان رأساً حکومت هند را در دست گرفت و هند به‌عنوان «ملك ملت بریتانیا» و تابع پارلمان انگلیس شناخته شد.[2] سیاستهای کمپانی هند شرقی و دولت انگلستان باعث شد تا هندوستان که خود از تولیدکنندگان و صادرکنندگان پارچه بود به واردکننده پارچه تبدیل شود و صادراتش تنها به مواد خام پارچه (مانند پنبه) محدود گردد.

اروپاییان سعی داشتند تا از طریق اکتشافات دریایی بر حوزه قدرت و تسلط خود بیفزایند و ذخایر بیشتری از ثروت را به خود اختصاص دهند. پرتغالیها در سالهای نخستین قرن شانزدهم پا به خلیج‌فارس گذاشتند و دریاسالار آلبوکرك پرتغالی، جزیره هرمز را در ۱۵۱۴ م تصرف کرد. آنها در سال ۱۵۱۲ م نیز گمبرون (بندرعباس) را که مرکز عمده تجارتی محسوب می‌شد، اشغال کرده بودند.[3] آنها نزدیك به یك قرن بر منطقه خلیج فارس تسلط داشتند تا آنکه شاه عباس صفوی با عقد قرارداد مشترك با انگلیسیها و کمك گرفتن از نیروی دریایی آنها توانست پرتغالیها را برای همیشه از خلیج‌فارس بیرون کند، اما انگلیسیها به نفوذ خود در این منطقه ادامه دادند که از جمله دلایل آن، اهمیت سوق‌الجیشی خلیج‌فارس بود. آنها باشیوخ عرب قرارداد بستند و این شیوخ ضمن به رسمیت شناختن انگلیس به‌عنوان قاضی، مصلح و میانجی تعهد کردند که به دزدی دریایی، قاچاق اسلحه و حمل بردگان نپردازند. در سال ۱۸۰۰ م نیز (دوره فتحعلی‌شاه قاجار) امتیازات و انحصارات بازرگانی فراوانی از سوی ایران به انگلستان داده شد. آنها در ۱۸۵۶ م در جنوب بوشهر پیاده شدند و آنجا را اشغال کردند اما سرانجام تمامی شهرهای ایران را تخلیه کردند.[4]

منابع نفتی خاورمیانه توجه قدرتهای دیگر مانند امریکا و آلمان را به خود جلب کرد و در اوایل قرن بیستم، نفت این منطقه بین شرکتهای انگلیسی و امریکایی تقسیم شد. انگلیسیها منابع نفتی قطر، کویت، عراق، عمان و ایران را در دست داشتند و امریکاییها نیز نفت عربستان و بحرین را از آن خود کردند. البته نباید فراموش کرد که کشور ایران در جریان استعمار بیشترین لطمه را دیده است.

---

۱ . ك. م. پانیکار، آسیا و استیلای باختر، ترجمه محمد علی مهمید، تهران، روز، ۱۳۴۷، ص ۴۵-/ ۱۲

۲ . همان، ص ۱۷۱-/ ۱۴۶

۳ . وادلا، ر.، خلیج فارس در عصر استعمار، ترجمه شفیع جوادی، تهران، سحاب، ۱۳۵۶، ص ۷۷-/ ۳۹

٤ . همان

موقعیت جغرافیایی ایران به گونه‌ای بود که به جولانگاه قدرتهای بزرگ تبدیل شد. مثلًا انگلستان و فرانسه که بر سر تصاحب هندوستان با یکدیگر رقابت می‌کردند، دامنه این درگیریها را به ایران کشاندند و آسیبهای فراوانی را بر استقلال سیاسی و اقتصادی آن وارد کردند. در قرن نوزدهم، شکستهای نظامی پی‌درپی ایران از روسیه و انگلستان دولت قاجار را واداشت تا به منظور حفظ ثبات خود امتیازهای اقتصادی و تجارتی زیادی را به این کشورها اعطا کند و وضعیت این کشور را به حالت «نیمه استعماری» مبدل سازد.[۱] اقتصاد داخلی ایران نیز نتوانست در مقابل سیل کالاهای وارداتی روسیه و انگلیس مقاومت کند و ایران (همانند هند) تنها به تولید محصولات خام کشاورزی مانند پنبه، توتون و تنباکو پرداخت. بانکهای استعماری (بانک شاهنشاهی انگلیس و بانك استقراضی روسیه) فعالیت‌های مالی ایران را قبضه کردند و با دادن وامهای مکرر به شاهان و مقامات قاجار اقتصاد و سیاست ایران را به طور روزافزون زیر سلطه خود درآوردند.

سایر کشورهای خاورمیانه در بین قرنهای نوزدهم و بیستم زیر سلطه استعمارگران اروپایی قرار گرفتند. استعمارگران سعی می‌کردند تا اقتصاد و سیاست کشورهای خاورمیانه را زیر سلطه کامل خود درآورند و علاوه بر آن جغرافیای سیاسی و مرزبندیهای این کشورها را بر اساس منافع خود تنظیم کنند. تقسیم این سرزمینها نیز به گونه‌ای صورت گرفت که انواع درگیریهای قومی، مذهبی و سیاسی را به وجود آورد. به‌عنوان مثال استعمارگران کردها را بین کشورهای ایران، ترکیه، سوریه و عراق تقسیم کردند. در لبنان نیز ترکیب اجتماعی ناهمگونی از اقوام و مذاهب مختلف شکل گرفت و قدرت سیاسی بین اقوام و پیروان مذاهب مختلف به گونه‌ای نامتعادل و متزلزل تقسیم شد تا زمینه برخوردهای قومی و مذهبی فراهم شود. یهودیان سرتاسر جهان نیز با برخورداری از حمایت قدرتهای استعمارگر، به فلسطین آمدند و با تشکیل دولت یهودی بزرگ‌ترین معضل خاورمیانه و دنیا را به وجود آوردند.[۲] به عبارتی مجموعه اقدامات استعمار در کشورهای خاورمیانه این منطقه از جهان را به کانون درگیری و آشوب تبدیل کرد به‌گونه‌ای که امروزه با شنیدن نام خاورمیانه تصویر ناآرامی و درگیری بر ذهن نقش می‌بندد.

به طور خلاصه استعمار با ورودش به کشورهای مختلف جهان بر ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن کشورها تأثیر مستقیم و غیرمستقیم گذاشت به‌گونه‌ای که هنوز بسیاری از آثار و پیامدهای حضور استعمار در این کشورها مشاهده می‌شود. کشورهای اسلامی نیز از این قضایا مستثنا نبود و همان طور که گفتیم حضور استعمار موجب تغییر ساختار اقتصادی، تخلیه منابع طبیعی، انسانی و انتقال آنها به کشورهای استعمارگر و تغییر ساختار و قشربندی اجتماعی این کشورها شد و مهم‌تر از همه، بر فرهنگ و تمدن این کشورها تأثیر منفی گذاشت که در بخش استعمار نو بیشتر به آن می‌پردازیم.

استعمار نو

همان طور که اشاره شد، شکل اولیه استعمار چنان بود که برای قدرت استعمارگر امنیت نظامی، منافع اقتصادی و به طور کل برتری بیشتری را در مقایسه با قدرتهای رقیب آن به ارمغان بیاورد.

استعمارگران اروپایی از طریق فتوحات نظامی یا مهاجرت و مهاجرنشینی، کشورهای دیگر را زیر سلطه خود درآوردند و با ایجاد کمپانیهای تجارتی، اقتصاد این کشورها را تحت تأثیر شدید فعالیت‌های بازرگانی خود قرار دادند. بین سالهای ۱۷۶۳ م تا ۱۸۷۰ رشد استعمار کمتر بود، زیرا اروپاییان درگیر مسائل داخلی و انقلابهای

۱ . فیروز کاظم‌زاده، روس و انگلیس در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۲۵- ۱۵

۲ . احمد ساعی، پیشین، ص ۷۳

آزادیخواهانه و انقلاب صنعتی بودند. اما از سال ۱۸۷۰ تا جنگ جهانی اول، رشد استعمار بسیار وسیع بود و تمامی افریقا و خاور دور را در برگرفت. اما بعد از جنگ جهانی دوم و تشکیل سازمان ملل متحد و به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، شاهد رشد سریع جریان استعمارزدایی (مبارزه برای کسب استقلال سیاسی) بودیم، به طوری که تعداد کشورهای عضو سازمان ملل متحد به دو برابر افزایش یافت و این کشورها با در دست داشتن اکثریت در مجمع عمومی، مسائل مربوط به توسعه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را مرکز توجه سازمان ملل قرار دادند. به دلیل تأثیر شدید استعمار کهنه بر این کشورها، استعمارزدایی آنان نه تنها مشکلات آنها را حل نکرد، بلکه این کشورها را دچار دوگانگی ساخت. آنها از یک طرف خواستار کمکهای اقتصادی کشورهای پیشرفته (استعمارگران سابق) هستند و از طرف دیگر نمی‌خواهند در مسائل داخلی آنها دخالتی شود. کشورهای پیشرفته نیز هنوز به این کشورها و به‌ویژه بازارهای داخلی و مواد خام و اولیه آنها نیاز دارند و می‌خواهند به این مهم دست یابند.[1] در مجموع، ارتباط کشورهای پیشرفته (استعمارگران سابق) با کشورهای استقلال یافته (مستعمره سابق) به گونه‌ای شکل گرفته است که آن را «استعمار نو» می‌نامند، در این پدیده، کشورهای استعمارگر سابق در چارچوب حکومتهای دست‌نشانده و مناسبات و رژیمها و نهادهای بین‌المللی جدید بی‌آنکه نیازمند حضور مستقیم سیاسی و نظامی در مستعمرات سابق باشند، به مشکل خزنده و پیچیده منافع و مطامع خود را بهتر از گذشته تضمین می‌کنند. بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند که کشورهای پیشرفته (استعمارگران سابق) امروزه از طریق شرکتهای تجارتی چندملیتی و نهادهای بین‌المللی چون؛ صندوق بین‌المللی پول، بانك جهانی و سازمان تجارت جهانی و با بهره‌گیری از شرایط مختلف بین‌المللی و تعاملات پیچیده روزافزون جهانی (مانند جهانی شدن) سعی می‌کنند تا بر کشورهای محروم و یا در حال توسعه تسلط یابند. بنابراین ما با بررسی این سازمانها و پدیده جهانی شدن سعی خواهیم کرد به ارزیابی استعمار نو و نقش آن بر کشورهای جهان به‌ویژه کشورهای اسلامی بپردازیم.

شرکتهای چندملیتی

روند ایجاد شرکتهای چندملیتی اساساً از امریکا آغاز شد. مقر اصلی این شرکتها در یك کشور است و عملیاتشان از طریق شرکتهای مستقل یا وابسته در سایر کشورها صورت می‌گیرد. شرکتهای چندملیتی که به شرکتهای فراملیتی نیز معروف‌اند به دلیل پیشرفت فناوری و تولید انبوه، نیاز پیدا می‌کنند که دامنه فعالیتشان را به کشورهای دیگر توسعه دهند. مرحله بعد شامل به وجود آوردن سازمانهایی برای فروش در خارج است و میل به حالت چندملیتی شدن نیز از این مرحله آغاز می‌شود. آنها عموماً عملیاتشان را وسعت می‌دهند تا بتوانند با صرفه‌جویی در عوامل و شاخصهای قیمت سود بیشتری ببرند، یعنی با افزایش سطح بازدهی و تولید، هزینه متوسط تولیدات را پایین می‌آورند. مثلًا شرکت کوکاکولا، جنرال الکتریك و وستینگ‌هاوس بر مبنای قرارداد با شرکتهای مستقل و به ازای دریافت قسمتی از سود به آن شرکتها اجازه می‌دهند تا کالاها یا خدمات خود را تحت عنوان شرکت اصلی تولید کنند و به فروش برسانند.[2] برخی از صاحب‌نظران معتقدند که این شرکتها با سرمایه خود می‌توانند موانع رشد اقتصادی را در کشورهای جهان سوم حل کنند و با فعالیت خود شیوه‌های نوین مدیریت صنعتی را به این کشورها منتقل کنند و از طریق ایجاد رقابت باعث فعال‌تر شدن بنگاهها و شرکتهای داخلی کشورهای جهان سوم شوند و سرانجام بازدهی اقتصادی، تنظیم بازار و رفاه را فراهم آورند. اما

۱ . جك پلینو و آلتون روی، پیشین، ص ۳۰

۲ . همان، ص ۳۱

در مقابل بسیاری دیگر از صاحب‌نظران معتقدند میزان سرمایه‌ای که از طریق این شرکتها وارد جهان سوم می‌شود در مقایسه با سرمایه‌ای که آنها از کشورهای جهان سوم خارج می‌کنند بسیار ناچیز است. آنها در مقابل سرمایه‌گذاری اولیه اندك از راههای مختلفی نظیر استقراض محلی (استفاده از اعتبارات کشور میزبان)، سرمایه‌گذاری مجدد در عملیات مالی شرکتهای تابعه و سرانجام انتقال سود خالص، باعث خروج مستقیم سرمایه از کشور میزبان می‌شوند.[۱]

این دسته از صاحب‌نظران معتقدند که سرمایه‌های این شرکتها معمولاً در بخشهایی به کار می‌افتند که چندان ارتباطی با نیازهای اقتصاد بومی کشورهای میزبان ندارند. این سرمایه‌ها و شرکتها در دوران استعمار معمولاً در بخشهایی نظیر معدن و کشاورزی به استثمار منابع طبیعی کشورهای میزبان می‌پرداختند و امروزه نیز به تولید صنعتی در کشورهای میزبان دست زده‌اند. یعنی این شرکتهای فرعی فراملیتی در کشورهای جهان سوم فقط قطعاتی از یك کالای صنعتی را تولید می‌کنند و سپس آن را برای مونتاژ به دیگر شرکتهای تابع یا کشور مادر منتقل می‌کنند. به‌علاوه فعالیت این شرکتها به علت سطح بالای سرمایه، فناوری و مدیریت بازاریابی امکان رقابت را از بنگاههای داخلی کشورها می‌گیرند و آنها را ورشکست می‌سازند. برخی از همین صاحب‌نظران معتقدند که حضور و فعالیت شرکتهای فراملیتی در کنار تسلط اقتصادی، در امور سیاسی کشورهای میزبان نیز مداخله می‌کنند تا شرایط سیاسی نیز با اهداف آنها منطبق شود. همچنین فعالیت این شرکتها باعث برخی تنشهای اجتماعی و تعارضات فرهنگی می‌شود. زیرا آنها مجموعه‌ای از ارزشها و الگوهای رفتاری را با خود به همراه می‌آورند که با فرهنگ بومی ناسازگار است.[۲]

نهادهای مالی بین‌المللی

برخی از نهادها و سازمانهای بین‌المللی وابسته به سازمان ملل که از مهم‌ترین آنها می‌توان به بانك جهانی و صندوق بین‌المللی پول اشاره کرد بعد از جنگ جهانی دوم و به منظور مدیریت امور مالی در سطح بین‌المللی و پیشگیری از تکرار بحرانهایی همانند بحران مالی دهه ۱۹۳۰ که با نوسانات شدید نرخهای تبدیل و کاهش رقابتی ارزش پول همراه بود به وجود آمدند. با وجود آنکه این سازمانها شامل کشورهای متعدد جهان است اما غلبه کشورهای قدرتمند و استعمارگران سابق در تصمیم‌گیریهای کلیدی آنها کاملاً آشکار است، مثلاً امریکا با داشتن یك پنجم سهام صندوق بین‌المللی پول، که در آن قدرت رأی هر عضو بر اساس سهمیه‌اش است، نقشی تعیین‌کننده دارد.[۳]

چون کشورهای توسعه نیافته نمی‌توانند مشکلات خود را تنها از طریق سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی و فعالیت شرکتهای فراملیتی برطرف سازند به استقراض خارجی روی می‌آورند که یکی از راههای متعدد آن دریافت وام یا استقراض از همین مؤسسات مالی بین‌المللی یعنی صندوق بین‌المللی پول و بانك جهانی است. اما دریافت این گونه وامها الزاماً آثار مثبتی بر اقتصاد کشورهای دریافت‌کننده وام نداشته و بالعکس موجب بحرانهای مختلف اقتصادی از جمله بحران بدهی کشورهای جهان سوم در دهه هفتاد شد. همچنین دریافت این وامها توأم با پذیرش سیاستهای مؤسسات مالی بین‌المللی است که معمولاً تأمین کننده منافع کشورهای پیشرفته (استعمارگران سابق) است. برخی معتقدند که صندوق جهانی پول و بانك جهانی بر رشد اقتصادی کشورهای زیر سلطه بر اساس گشودن دروازه کشورهای در حال توسعه به روی کشورهای صنعتی تأکید می‌کنند.

---

۱ . احمد ساعی، پیشین، ص ۱۵۰-/ ۱۳۹

۲ . همان

۳ . جك پلینو و آلتون روی، پیشین، ص ۲۱۹

برای دست‌یابی به چنین رشدی باید تا آنجا که ممکن است قرض کرد. از برقراری حقوق گمرکی و یا پرداخت سوبسید که به مبادلات بازرگانی لطمه می‌زند خودداری و جریان سرمایه‌ها را تسهیل کرد. به عبارت دیگر، جهان سوم باید خود را با تحول اقتصادی کشورهای توسعه‌یافته تطبیق دهد و در مسیر رشد، توأم با کسری قرار گرفته و به اقدامات صندوق بین‌المللی پول برای کنترل نیازهای روبه رشد خود در زمینه تأمین مالی خارجی متکی شود. تدابیر مورد علاقه بانك جهانی و صندوق بین‌المللی در کشورهایی که این تدابیر در آنها اجرا می‌شود، موجب بیشتر شدن کل اختلاف درآمدها شده است.

راه‌حلهای صندوق بین‌المللی پول به استمرار نظم فعلی در مناسبات اقتصاد بین‌المللی کمك می‌کند و منافع کشورهای صنعتی غرب را تضمین می‌کند. به عبارتی منابع مالی تنها در صورتی به کشورهای توسعه یافته اعطا خواهد شد که پیشنهادها و تدابیر سیاستهای اقتصادی صندوق اجرا گردد.[1]

جهانی شدن[2] و پیامدهای آن

یکی دیگر از پدیده‌هایی که دنیای امروز آن را تجربه می‌کند، جهانی شدن است. به طور خلاصه می‌توان گفت: جهانی شدن هم به صورت یك روند (پروسه) تعریف شده و هم به صورت یك پروژه.

یعنی برخی از صاحب‌نظران معتقدند با افزایش و توسعه و پیشرفت در ابزارهای ارتباطات جمعی، رسانه‌های جمعی و ... تعاملات بشری با سرعت و سهولت بیشتری صورت می‌گیرد به‌گونه‌ای که مرزهای بین دولتها به طور روزافزون کمرنگ‌تر می‌شود وحاکمیت آنها تحت تأثیر بازیگران غیردولتی به چالش کشانده می‌شود، و به طور کلی باید گفت که دنیا به مکان واحد و کوچکی تبدیل می‌گردد، یعنی کوچك‌ترین مسئله در گوشه‌ای از جهان بلافاصله در نقاط مختلف جهان طنین می‌یابد. در این جهان به‌هم‌تنیده کشورها همچون شبکه‌ای عنکبوتی به هم متصل گشته‌اند که گسترش شبکه جهانی اینترنت به این روند بسیار کمك کرده است، تا فرهنگ جهانی واحدی تشکیل گردد.[3]

در مقابل عده‌ای معتقدند که جهانی شدن پروژه‌ای است که کشورهای پیشرفته به اجرا درآورده‌اند تا به چپاول هر چه بیشتر کشورهای در حال توسعه و توسعه‌نیافته بپردازند. به اعتقاد آنها جهانی شدن تنها به ضرر کشورهای جهان سوم خواهد بود، زیرا با از بین رفتن مرزهای حاکمیت و کنترل دولتها بر قوانین تعرفه و گمرك، اقتصاد این کشورها از هم فروخواهد پاشید و آنها محکوم به اجرای قوانین کشورهای پیشرفته خواهند بود. به اعتقاد گروهی دیگر از همین اندیشمندان، پیامدهای منفی جهانی شدن به بعد اقتصادی محدود نمی‌شود و کشورهای امپریالیستی سعی می‌کنند که فرهنگ خود را بر کشورهای دیگر تحمیل کنند. مثلاً ایالات متحده در قالب فیلمهای هالیوودی سعی می‌کند تا فرهنگ مصرف و الگوی زندگی امریکایی را در سطح جهان گسترش دهد تا آنجا که برخی جهانی شدن را برابر با امریکایی شدن می‌دانند. ترویج الگوهای سیاسی و حکومتی تحت لوای دموکراسی و ارزشهای لیبرالی (از جمله حقوق بشر) عامل دیگری است که در تضعیف حاکمیت کشورهای جهان سوم نقش داشته است. کشورهای غربی با تبلیغ این نظام حکومتی سعی دارند تا شکل حکومتی همه کشورهای جهان (به‌ویژه کشورهای خاورمیانه) را مطابق با الگوهای خود درآورند و در این مسیر از هیچ اقدامی فروگذار نخواهند کرد. بنابراین، جهانی شدن با سرعت روزافزونی ساختار حکومتهای کشورهای ضعیف‌تر

---

۱ . علی‌رضا ثقفی خراسانی، سیر تحولات استعمار در ایران، مشهد، نیکا، ۱۳۷۵، ص ۲۱۲-/ ۲۰۶

2. Globalization.

۳ . برای آگاهی بیشتر در این زمینه، نك: احمد گل محمدی، جهانی شدن، هویت، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱

را متزلزل می‌سازد و این روند تنها به سود کشورهای پیشرفته است.[1] در مجموع می‌توان گفت که اگرچه دوران استعمار کهنه به پایان رسیده است و کشورهای مستعمره استقلال یافته‌اند، اما روندی در حال شکل‌گیری است که به مراتب پیچیده‌تر و قوی‌تر از استعمار کهنه عمل می‌کند. استعمار نو از جنبه‌های مختلف سعی می‌کند تا با نفوذ در کشورهای دیگر کانالهایی برای استخراج ثروتهای فکری و مادی این کشورها ایجاد کند که در مقایسه با گذشته بسیار سهمگین‌تر و مخرب‌تر است.

۲. شرق‌شناسی

شرق‌شناسی یکی از مهم‌ترین رشته‌های مطالعاتی است که در دوران جدید شکل گرفته و اندیشمندان غربی فعال در این زمینه مدعی هستند که با پژوهشهای عینیت‌گرا در مورد شرق توانسته‌اند نکات و زوایای پنهانی را به شرقیان بشناسانند که شرقیان خود توانایی رسیدن به آن را نداشته‌اند. مارکس بر آن بود که شرقیان نمی‌توانند خویشتن را آشکار سازند و استعدادهای خود را نمایان کنند؛ بنابراین، باید در این راه به آنها کمك کرد ولی آیا این گفتمان آن گونه که بسیاری از شرق‌شناسان مدعی آن هستند، گفتمانی علمی و عینی است یا، چنان‌که منتقدان غربی و غیرغربی شرق‌شناسی می‌گویند، گفتمانی است مبتنی بر قدرت و تحکیم قدرت و در جهت مشروعیت بخشیدن به آن. و ابزاری برای تحکیم و توجیه قدرت غربیان استعمارگر. شرق نه تنها همسایه چسبیده به اروپا است، بلکه در زمره بزرگ‌ترین و ثروتمندترین مستعمرات اروپا و سرچشمه تمدن آن و نیز رقیب فرهنگی آن به‌شمار می‌رود. شرق‌شناسی نیز به بیان و تعریف فرهنگی و عقیدتی این موضوع می‌پردازد. شرق‌شناسی، بدین ترتیب، گفتمانی غربی است که نهادها و ادبیات و مطالعات و باورها و بوروکراسی استعماری خاص خود را دارد.[2] تعریف مقبول‌تر شرق‌شناسی تعریف علمی آن است، که بر اساس آن هر کس به تدریس و نوشتن و پژوهش پیرامون شرق بپردازد؛ چه انسان‌شناس باشد و چه جامعه‌شناس یا مورخ یا زبان‌شناس، شرق‌شناس خواهد بود و آنچه انجام می‌دهد شرق‌شناسی است. ولی این میراث دانشگاهی در پیوند با معنایی عام‌تر از شرق‌شناسی است و آن اینکه شرق‌شناسی شیوه و روشی در اندیشه است که بر پایه تمایز هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی میان شرق و غرب قرار دارد.[3]

شرق‌شناسی می‌تواند، به اختصار، به‌مثابه شیوه و روشی پرداخته غرب برای سلطه و استعمار شرق و حاکمیت بر آن بررسی شود. اگر شرق‌شناسی به منزله یك گفتمان بررسی نشود، هیچ‌گاه نخواهیم توانست شاخه‌های بسیار منظمی را درك کنیم که از طریق آن، غرب و فرهنگ غربی توانست در حوزه‌های سیاسی و جامعه‌شناسی و عقیدتی و علمی، شرق را بازشناسی و حتی بازآفرینی کند و آن را از نو به صورت پدیده‌ای مورد بازاندیشی قرار دهد.[4]

در میان پژوهشگران درباره نقطه آغاز مطالعات شرق‌شناسی اجماع نظر وجود ندارد. برخی اندیشمندان تاریخچه مطالعات شرق‌شناختی را بسیار قدیمی دانسته و آغازگر آن را هرودوت و مطالعات وی در مورد ملتهای شرقی قلمداد می‌کنند.[5]

---

۱ . همان، ص ۱۱۲-/ ۱۰۵

۲ . ادوارد سعید، الاستشراق، ترجمه کمال ابودیب، بیروت، ۱۹۸۱، ص ۳۷

۳ . همان، ص ۳۸

٤ . همان، ص ۳۹

۵ . احمد سمایلو فتش، فلسفة الاستشراق و اثرها فی الادب العربی المعاصر، قاهره، ۱۹۸۰، ص ۷۱-/ ۷۰

برخی دیگر، ازجمله ادوارد سعید، نیز با بررسی نهادهای مربوط به شرق‌شناسی آغاز شرق‌شناسی را پیدایش کرسیهای دانشگاهی در زمینه مطالعات عربی، یونانی، عبری و سریانی در دانشگاههایی، همچون پاریس، آکسفورد، اوینیون و سلامانکا، بر اساس تصمیم شورای کلیسایی وین در سال ۱۳۱۲ م می‌دانند.[۱]

برخی دیگر از اندیشمندان نیز ظهور کلمه «شرق‌شناسی» و مشتقات آن را در مجامع علمی، آغاز این گونه پژوهشها قلمداد می‌کنند. چه، کلمه «مستشرق» در انگلیس در سال ۱۷۷۹ و در فرانسه در سال ۱۷۹۹، رواج یافت و مفهوم شرق‌شناسی نیز در سال ۱۸۳۸ برای نخستین بار وارد فرهنگ دانشگاهی فرانسه شد.[۲] اما درواقع، نقطه اوج مطالعات شرق‌شناختی در اروپا را می‌توان در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مشاهده کرد. اگرچه تاریخ شرق‌شناسی بسیار فراتر از این است.

در یك جمع‌بندی کلی، می‌توان مطالعات شرق‌شناسی را در دو مرحله بررسی کرد، که در هر کدام از آنها شرق‌شناسی جلوه‌ای خاص به خود می‌گیرد:

۱. خاستگاه و نقطه آغاز شرق‌شناسی در پیوند با کلیسای اروپایی است و هدف آن نیز محافظت از عقاید مسیحی در برابر تهدیدات ناشی از اندیشه اسلامی و برتری آن بوده است. بدین ترتیب، شرق‌شناسی در طی این دوران جلوه‌ای تدافعی و معطوف به درون به خود گرفت که هدف از آن، تحریف چهره اسلام و اندیشه اسلامی و ارائه تصویری نامناسب و نامقبول از آن بود تا بدین ترتیب، انسان اروپایی را از عقاید اسلامی دور کند و از باورها و آموزه‌های مسیحیت حاکم بر آن روزگار دفاع کند.[۳]

برخی از اندیشمندان، این هدف را به تمام تاریخ شرق‌شناسی تعمیم داده و هدف از کل شرق‌شناسی را دفاع از هویت خویشتن می‌دانند.[٤]

به هر صورت، دست‌کم در این مورد می‌توان به قطع گفت که هدف شرق‌شناسی در دوره نخست، که می‌توان آن را شرق‌شناسی پیوسته به مسیحیت نامید، چیزی نبود جز دفاع از فرهنگ و باورهای مسیحی حاکم آن روز و پاسداری از قدرت کلیسا. به عبارتی مخاطب این بررسیها، روشنفکران اروپایی بوده‌اند؛ آن هم در زمانی مشخص، با هدفی مشخص و شیوه‌ای معین که غایت خفته در پس آن، نه دست‌یابی به حقیقت صرف و پژوهشی علمی و عینیت‌گرا، بلکه دست‌یابی به سپری برای پاسداری از عقل و خرد و آرای اندیشمند اروپایی بوده است در برابر آرای دگراندیشان، و به‌ویژه آرای اسلامی، و باز داشتن وی از رفتن به راهی مخالف مسیحیت است.[٥]

۲. پس از این مرحله که مطالعات شرق‌شناسی رنگ و بویی معطوف به درون داشت، دوره‌ای آغاز شد که می‌توان آن را شرق‌شناسی پیوسته به استعمار نامید؛ که طی آن، شرق‌شناسی چهره‌ای معطوف به بیرون به خود گرفت و در کنار گرایش مسیحی‌گرانه خود، رنگ و بویی سلطه‌مدارانه نیز پیدا کرد. از همان آغاز، پژوهشگران این عرصه سعی در ارائه تصویری دقیق از واقعیت سرزمینهای مورد مطالعه خویش به حکومتهای متبوع خود کردند تا بدین ترتیب، بتوانند بر اساس آن تحلیلها با این جوامع برخورد کنند و بر آنان سلطه یابند و به غارت منابع آنان بپردازند.[٦]

---

۱ . ادوارد سعید، پیشین، ص ۸۰

۲ . نصر محمد عارف، التنمية السياسية المعاصرة، هیرندن فیرجینیا، الولايات المتحدة الامريكيه، ۱۴۱۲/ ۱۹۹۲، ص ۱۱۵

۳ . نصر محمد عارف، پیشین، ص ۱۱۷

٤ . همان، ص ۱۳۱؛ نیز نك: فؤاد زکریا،« نقد الاستشراق وازمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة فی المنهج»، مجلة فكر للدراسات و الابحاث، ش ۱۰، ۱۹۸۶، ص ۴۷-/ ۳۵

٥ . نصر محمد عارف، پیشین، ص ۱۳۱؛ محمود شاكر، المتنبی رسالة فی الطريق الی ثقافتنا، قاهرة كتاب الهلال، اكتوبر، ۱۹۸۷، ص ۹۲

٦ . نصر محمد عارف، پیشین، ص ۱۱۹

بررسی تاریخ اندیشه فرانسوی و آلمانی و انگلیسی در قرن نوزدهم، نزدیکی و پیوند آشکار میان ورود غرب به حوزه توسعه‌طلبی اقتصادی و جغرافیایی و ظهور نظریه‌های جامعه‌شناختی جدید را نمایان می‌سازد. بدین ترتیب، شاخه‌های جدید جامعه‌شناسی چیزی نخواهد بود جز دانشی- از دانشهای استعماری که بدون هیچ توجهی به منافع ملتهای تحت حکومت در خدمت اهداف استعمارگرانه دولتهای استعماری است.[١]

در قرن بیستم نیز شرق‌شناسی از طریق دو ابزار و راهکار، در سلطه غرب بر جهان نقش داشته است:

الف. استفاده از امکانات نوین معرفت و دانش و ابزارهای گسترش آن، ازجمله مدارس و دانشگاهها و مطبوعات، برای بازسازی عقلانیت شرقیها و درآمیختن آن با فرهنگ غرب به گونه‌ای که عقلانیت شرقی، خود را همسان و شبیه عقلانیت (گفتمان) غربی حس کند و در را به روی ارزشها و پایه‌های آن بگشاید.

ب. خروج برخی از شرق‌شناسان از چارچوب نظری علم و ورود آنها به حوزه‌های عملی که اهداف دولتهای اروپایی را در سلطه و نفوذ در کشورهای دیگر فراهم سازد.[٢] بدین ترتیب، این مطالعات در خدمت اهداف سیاسی قرار داشته و از چارچوبهای غیرعلمی نیز سود برده است و اگرچه به برخی نتایج مفید دست یافته، توانسته است قسمت مهمی از حقایق اجتماعی سرزمینهای شرقی را بشناساند. ولی این واقعیتها ابداً رو به سوی اهداف علمی خاصی نداشته‌اند.[٣]

بنابراین، شرق‌شناسی را می‌توان در چارچوب عام برخورد غرب و شرق، بازکاوی کرد که در این برخورد، پدیده شرق‌شناسی، گفتمانی است که غربیها پیرامون شرقیها و ازجمله مسلمانان مطرح کرده‌اند.[٤]

از این رو طبیعی می‌نماید که این گفتمان را برخی اندیشمندان شرقی مورد انتقاد قرار دهند. البته لبه تیز این انتقادات تنها متوجه غربیان شرق‌شناس نیست و حتی رو به سوی غرب‌گرایانی که در پی عمل به دیدگاههای غربی و تطبیق آنها در مطالعات خویش هستند نیز دارد.[٥]

برخی از منتقدان به صراحت، سخن از عدم صلاحیت شرق‌شناسان در سخن گفتن از اسلام‌رانده‌اند. زیرا به نظر آنان شرق‌شناسان هیچ کدام از معیارهای بی‌طرفی، که برای یك بررسی علمی لازم است، را دارا نیستند. تاریخ آنان شامل جنگهای صلیبی علیه مسلمانان و اتهامات آنان به پیامبر و ردّ طبیعت الاهی وحی و جهل آنان در اطلاع از زبان عربی و نیز پشتیبانی از یهودیان علیه مسلمانان، بی‌طرفی آنان را خدشه‌دار کرده است.[٦]

البته انتقاد از شرق‌شناسی و اعتراف به کاستیها و سوگیریهای خاص آن، به اندیشمندان شرقی محدود نبوده و حتی برخی از اندیشمندان و شرق‌شناسان غربی نیز به این راه رفته‌اند.

ایوانز بریچارد بر آن است که شرق‌شناسی در خدمت حکومتهای استعمارگر قرار داشته است. وی اشاره کرده است که اگر سیاست حکومتهای استعمارگر آن است که از طریق رؤسا به حکومت خویش بر مستعمرات ادامه دهند؛ بنابراین، بهتر آن بود که این رؤسا و کارویژه‌های آنان را در جامعه بشناسیم و از میزان قدرت و نوع امتیازاتی که از آن بهره‌مند هستند آگاه شویم؛ زیرا اگر هدف سیاست ما اداره یك سرزمین بر اساس قوانین و عادات سنتی آن است، بنابراین در آغاز باید از طبیعت این قوانین آگاه شویم.[٧]

---

١ . همان، ص ١٣٢

٢ . احمد ابوزید،« الاستشراق و المستشرقون»، در مجله عالم الفكر، كويت، ويژه: دراسات اسلامية، ١٩٨۴، ص ٨۶- ٨۵

٣ . محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعى، بين الوضعية و المعيارية، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الامريكيه، ١٩٩١/ ١۴١٢، ص ١۵٠

٤ . محمد اركون و آخرون، الاستشراق بين دعاته و معارضيه، ترجمه هاشم صالح. دارالساقى، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٧

۵ . اركون و آخرون، پيشين، ص ١٨٩

٦ . همان، ص ١٩٠، به نقل از جريدة النور، ١٠/ ١٠/ ١٩٨۴، ص ١٠

٧ . ايفانز بريتشارد، الانثرو پولوجيا الاجتماعية، ترجمة احمد ابوزيد، قاهرة، ١٩٨٠، ص ١۶٢، به نقل از امزيان، ص ١۴٩

ماکسیم رودنسون نیز، که خود یکی از چهره‌های مطرح در زمینه شرق‌شناسی است، با اشاره به اعمال و نوشته‌های هارتمن و لئون کایتانی در مورد خاستگاهها و ریشه‌های اسلام، دیدگاه آن دو را دیدگاهی اقتصادمحور و تك عاملی می‌خواند که برای بررسی اسلام و تاریخ آن تنها به عامل اقتصاد نظر کرده‌اند. رودنسون با انتقاد به نظر آن دو، آن را تحت تأثیر آرای حاکم بر آن روزگار می‌داند. وی با اشاره به فعالیت‌ها و پژوهشهای دیگر اندیشمندان نتایج آنان را فاجعه‌آمیز توصیف می‌کند.[۱]

رودنسون، با انتقاد از نگرش اروپا محور شرق‌شناسان، نتیجه می‌گیرد شرق‌شناسی کلاسیك در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، از آموزه‌ها و افکار حاکم بر اروپای آن روزگار، مبنی بر اروپا مرکزی و ایدئالیسم، پیروی می‌کرده است.[۲]

البته رودنسون با وجود برشمردن این کاستیها، معتقد است که نمی‌توان چشم بر اهمیت بسیاری از اطلاعاتی که به آن دست یافته‌اند بست، و منکر انباشت اطلاعات مفید بسیاری شد. از دید رودنسون، ما اکنون به وسیله اطلاعات آنها به مطالبی دست یافته‌ایم که پژوهشگران آن زمان، دست نیافتند.[۳]

در درون جهان اسلام، می‌توان دو نقطه عطف اساسی را در نقد شرق‌شناسی دنبال کرد؛ یکی مربوط به مقاله «شرق‌شناسی در بحران» نوشته انور عبدالملك نویسنده مصری است که، در فرانسه، در سال ۱۹۶۳ به چاپ رسید و دوم، کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید چاپ ۱۹۷۸ بود.[٤]

از دید انور عبدالملك، نگرش جهانگردان اروپایی و مبشران مسیحی به اسلام که از منابع مهم شرق‌شناسی است، سخت کینه‌توزانه، دروغ، ساختگی و تحریف شده و علیه باورهای اسلام است.[۵] انور عبدالملك، در انتقادهای خویش از مطالعات شرق‌شناسی، ریزبینانه به این مسئله پرداخته است که شرق‌شناسان به اندازه کافی به تاریخ معاصر ملتهای «شرقی» نپرداخته‌اند. از دید عبدالملك، علت این کار، فرار شرق‌شناسان از پژوهش در زمینه تاریخ جدید شرق است. زیرا این دوره به علت همراه شدن با استعمارگری، همواره شاهد وجود واقعیتی به نام دشمنی با غرب و غربیان در میان این ملتها بوده است.[٦]

نکته حائز اهمیت دیگر این است که بیشتر شرق‌شناسان سده هجدهم و نوزدهم و حتی بیستم کارمندان وزارت امور خارجه دولتهای متبوع خویش در سرزمینهای استعمارشده بودند؛ ازجمله می‌توان به شرق‌شناس معروف فرانسوی، ارنست رنان اشاره کرد که برنامه‌ریز استعمارگران فرانسوی به‌شمار می‌رفت.[۷]

در راستای انتقاداتی که به شرق‌شناسی وارد است می‌توان به پایه‌هایی اشاره کرد که شرق‌شناسی بر آنها قرار گرفته است، ازجمله این پایه‌هاست:

۱. نگرش به مسیحیت اروپایی به‌عنوان هنجار و معیاری برای ارزیابی دیگر ادیان، به گونه‌ای که اگر این ادیان با مقوله‌های اصلی در آیین مسیحیت هماهنگ نباشند، ردّ می‌شوند و معیار پذیرش این ادیان، انطباق آنها با مسیحیت رایج در اروپاست.

---

۱ . ماکسیم رودنسون، الدراسات العربية و الاسلامية فی اوروبا، در ارکون و دیگران، ص ۴۸

۲ . همان، ص ۵۰-/ ۴۹

۳ . همان، ص ۵۱

٤ . همان، ص ۷؛ نیز نك: انور عبدالملك، الاستشراق فی ازمة، الفکر العربی، مارس ۱۹۸۳، ش ۳۱، ص ۱۰۶-/ ۷۰. ادوارد سعید، الاستشراق، ترجمه کمال ابودیهت، بیروت، ۱۹۸۱

۵ . انور عبدالملك، پیشین، ص ۷۷ و ۷۶

٦ . همان، جاهای مختلف؛ نیز نك: محمد ارکون و آخرون، پیشین، ص ۳۶

۷ . احمد سمایلوفتش، پیشین، ص ۱۲۴

۲. بررسی جوامع «شرقی» و ارزیابی این جوامع بر اساس معیارها و هنجارهای متضادی که از تجارب اروپایی گردآمده است.

۳. نگرش نژادگرایانه، که بشریت را به دو دسته «ما» و «دیگران» تقسیم و ملتهای جهان را با اطلاق نژادهای والا و نژادهای پست جدا می‌کند. بدین ترتیب، شرق‌شناسان به بیان ویژگیهای اروپاییان تمدن‌ساز و صاحبان ابتکار و بررسی ویژگیهای سامیان سطحی‌اندیش و آرای آنان می‌پردازند.

۴. تجربه اروپا را الگوی هنجاری و معیار تحول بشری انگاشتن و نگرش به تاریخ کل جهان بر اساس تاریخ اروپا و از دریچه آن.

۵. ساده‌نگری مبالغه‌آمیز و متناقض در نگرش به شرق؛ به گونه‌ای که هر آنچه جز اروپا بود، در زمره شرق انگاشته شد و هویت همانندی به آنان داده شد و بر همه آن مجموعه‌های گوناگون نام «شرق» اطلاق گردید.[۱]

بدین ترتیب، شرق‌شناسان با مطالعه جوامع شرقی، تصویری از آن ارائه می‌دهند و سپس بر اساس این تصویر به دست آمده، به حوزه رهبری دولتهای استعمارگر، راهنماییها و نصایحی می‌کنند تا حوزه رهبری، سلطه و حکومت خود را بر جوامع شرقی ادامه دهند.

شرق‌شناسی نوین نیز حتی اگر بکوشد، تصویری واقع‌گرایانه از ملتها و جوامع شرقی ارائه دهد، باز در پس ارائه چنین تصویری، خدمت به کشورهای استعمارگر است.

از این رو، شرق‌شناسی اکنون در جایگاهی قرار گرفته است که اگر پژوهشگری بخواهد از شرق و درباره آن بنویسد یا بیندیشد، نمی‌تواند از دیوارها و موانعی بگذرد که بر سر راه فهم شرق قرار داده شده است. به بیان دیگر، شرق اکنون، به دلیل وجود شرق‌شناسی، نمی‌تواند موضوعی آزاد برای پژوهشی عینیت‌گرا و بی‌طرف باشد. این نکته بدان معنا نیست که تنها شرق‌شناسی و دست‌اندرکاران آن یعنی شرق‌شناسان هستند که به پژوهش در باب شرق مشغول‌اند، بلکه به آن معناست که شرق‌شناسی شبکه‌ای از منافع کلی و عام را به‌وجود می‌آورد که در هر جایگاهی که این هستی عجیب و خارق‌العاده، یعنی شرق، مورد بررسی قرار می‌گیرد، حاضر است و تأثیرگذار خواهد بود.[۲]

۳. صهیونیسم

واژه صهیونیسم در بین طرفهای درگیر، با معانی و مفاهیم مختلف و متضادی به کار می‌رود در حالی‌که، صهیونیستها آن را صفتی مثبت که بیانگر هویت و اهدافشان است به کار می‌برند؛ مخالفان آنها این واژه را صفتی کاملاً منفی می‌دانند که علاوه بر هویت و اهداف منفی آنها، تاریخ پر از ظلم و ستم آنان را بر جهان اسلام، و به‌ویژه بر ملت مظلوم فلسطین، به ذهن می‌آورد.[۳] نویسنده مقاله «یهودیت و صهیونیسم»[۴] که خود از صهیونیستهای متعصب است در مورد واژه صهیونیسم می‌گوید: «هرتزل[۵]، پس از نگارش کتاب *دولت یهود* و انتشار مجله هفتگی *دنیا* در سال ۱۸۸۷، تمام تلاشها و استعدادهای سازمانی خود را بر آن معطوف ساخت تا جلسه‌ای بین نمایندگان گروههای صهیونیستی تشکیل دهد. ناتان بیربنائوم نام «صهیونیسم» را بر این جنبش

---

۱ . نصر محمد عارف، پیشین، ص ۱۲۵-/ ۱۲۱

۲ . ادوارد سعید، پیشین، ص ۳۹

۳ . محمد کریمی، پشت نقاب صلح، تهران، کیهان، ۱۳۷۹، ص ۷

4 . HaikoHaumann, Judaism and zionism, TheFirstZionist Congressin 1897, Basel, 1997, pp. 11- 21.

۵. تئودور هرتزل که در مجارستان به دنیا آمد و بعدها به وین نقل مکان کرد، پس از مدتی سعی و تلاش، نام خود رابه‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران اصلی سازمان و جنبش صهیونیسم در تاریخ ثبت کرد. او در سال ۱۸۹۶ کتاب دولت یهود را خطاب به رؤسای کشورها تألیف کرد. راه‌حلی که او در این کتاب مطرح کرده بود، مبنای نظری و چارچوب سازمانی حرکت صهیونیسم است

اطلاق کرد. وی از این واژه برای اولین بار، در ۱۸۹۰، در روزنامه خود با عنوان خود رهایی استفاده کرد.» اما پس از اولین کنگره صهیونیسم در ۱۸۹۷، که در شهر بال در سوئیس برگزار گردید، صهیونیسم این گونه تعریف شد: «دعوتی که سازمان صهیونیسم روی آن تبلیغ می‌کرد و تلاشهایی که این سازمان در این جهت مبذول می‌داشت. طبق این تعریف، صهیونیست کسی است که به برنامه کنگره «بال» ایمان دارد.» عبدالوهاب المسیری در کتاب صهیونیسم، در توضیح این پدیده، از اواخر قرن شانزدهم تا آغاز قرن هجدهم را «صهیونیسم دینی غیریهودی با زمینه مسیحی» و از اوایل قرن هجدهم تا اوایل قرن نوزدهم را «صهیونیسم فرهنگی غیریهودی» با زمینه لائیك، رمانتیك و ارگانیك و غیره اطلاق کرده است.[1]

به طور کلی سه دیدگاه در تبیین پدیده صهیونیسم مطرح است:

۱. ایجاد گسل صهیونیستی و ضداسلامی در قلب جغرافیای سیاسی جهان اسلام، فلسطین، که از ابتدای تاریخ اسلام تاکنون پیوستگی جغرافیایی و سیاسی سرزمینهای اسلامی در ملتقای سه قاره آسیا، افریقا و اروپا محسوب می‌شده است

۲. انتقال بحران تاریخی مسیحیت- یهود اروپا (که موجب قتل عامهای متعدد یهودیان و طرح اتهامات نژادپرستی و مواردی از این قبیل شده بود) به جهان اسلام و تبدیل آن به بحران اسلام- یهود در فلسطین. این طرح در نهایتِ زیرکی اجرا شد و بدان پایه اهمیت داشت که در یك جمله می‌توان آن را معامله‌ای تاریخی دانست که بخشی از آن تبرئه یهود از اقدام به قتل عیسی مسیح علیه السلام بود.

۳. تحقق تدریجی آرمان موهوم یهودیان نژادپرست و افراطی در برپایی حکومت یهودیان در فلسطین.[2]

قدرتهای استعمارگر غربی از یك طرف به برکت فنّاوری پیشرفته بر جهان اسلام سیطره‌ای سراسری برقرار کردند و از سوی دیگر، به مدد هجوم فرهنگی موجب استحاله معنوی و تضعیف اعتقاد و سست شدن ریشه باورهای دینی مسلمانان شدند و سرانجام با به‌وجود آوردن صهیونیسم، جنگی فرسایشی- را- که ممکن است سالهای طولانی ادامه یابد- بر مسلمانان تحمیل کردند، که طی بیش از نیم قرن سرمایه‌های عظیمی از مسلمانان را بلعیده است. در نظری کلی، اگر در یك مورد مخالفان قدیم و معارضان جدید پاپ با پیروان واتیکان در عمل اتفاق‌نظر نشان دادند، آن اشغال فلسطین به دست صهیونیستها بود. البته مسیحیان شرق، خاورمیانه و کشورهای عرب از این قاعده مستثنا نبودند. بر این اساس، می‌توان گفت که مسیحیت چنین تجویزی نکرده است؛ بلکه صلیبی‌گری غربی، متأثر از فرهنگ گلادیاتوری رومی عامل اساسی این تفکر صلیبی است که نبردهای سهمناك قرون ۷- ۵ ق/ ۱۳-/ ۱۱ م را به نیابت از قیصرهای رومی به راه انداخته بودند نه مسیحیان نسطوری، فلسطینی و سوری. آنچه امروز غربیها به نام مسیحیت ارائه می‌کنند، فرهنگ زورمدارانه روم قدیم است که لعابی از مسیحیت را بر خود دارد. آنها که روزی می‌خواستند عیسی مسیح علیه السلام را به صلیب بکشند[3] و صلیب را برای مصلوب کردن آن حضرت به دوش کشیدند، در جنگهای صلیبی، به خون‌خواهی آن وجود بزرگوار با همان نشان صلیب، بر روی مسلمانان شمشیر کشیدند، که هر دوی این اقدامات در یك جهت بود؛ در جهت کلیّت تاریخ و تقابل غرب و شرق. شرقی که همواره خورشید وحی از آن برتافته و بر غرب تابیده است.[4]

---

۱. عبدالوهاب محمد المسیری، صهیونیسم، ترجمه لواء رودباری، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴، مقدمه ص ۱۷-/ ۱

۲. علی‌اکبر ولایتی، ایران و مسئله فلسطین بر اساس اسناد وزارت امور خارجه(۱۹۳۷-/ ۱۸۹۷ م/ ۱۳۱۷-/ ۱۳۱۵ ق)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۴

۳. به تعبیر قرآن کریم« ... و ما قَتلوهُ و ما صَلَبُوهُ ولکن شُبِهَ لهم ...»،(نساء، ۱۵۷)

٤. علی‌اکبر ولایتی، پیشین، ص ۷-/ ۵؛

شکل‌گیری حکومت صهیونیستها در خاورمیانه هم‌زمان با دوران ضعف دولتهای مسلمانان، به‌ویژه افول امپراتوری عثمانی از سده هجدهم، بود. ماجرای اشغال فلسطین خنجری بر پهلوی جهان اسلام بود؛ سه جنگ خانمان برانداز را بر مسلمانان تحمیل کرد و میلیونها فلسطینی را به خاك سیاه نشانید و سایه شوم صهیونیستها را تثبیت کرد. بخشهای آباد اردن، سوریه، لبنان به اشغال وارثان‌بن گوریون درآمد و بخشهای بیشتری از خاك همسایگان فلسطین به اشغال رژیم اشغالگر قدس درآمد. اگر کشورهای مسلمان در پی آزادی سرزمینهای اسلامی برآیند، سیاسیون و تبلیغاتچیهای غربی برچسب حمایت از تروریسم را به آنها می‌زنند، اما عاملان قتل‌عامهای دیر یاسین، کفرقاسم، حرم ابراهیم علیه السلام، غانا و ... نه تنها تقبیح نمی‌شوند بلکه به‌عنوان منادیان دموکراسی و حقوق بشر غربی مورد حمایت و تمجید قرار می‌گیرند و فریادهای دلخراش فلسطینیان نیز در سازمان ملل متحد با وتوی قدرتهای حامی صهیونیسم مواجه می‌گردید.[1]

به طور کلی نفس اصول صهیونیسم همانا ساختن نه فقط یك مذهب، بلکه یك ملت و یك دولت از یهودیت است و می‌کوشد تا تمام یهودیان دنیا را با توسل به جنگهای توسعه‌طلبانه، در سرزمین موعود یعنی «اسرائیل بزرگ» گردهم آورد. داوید تریچ، یکی از دوستان و مشاوران تئودور هرتزل، در نامه‌ای به وی، در تاریخ ۲۹ اکتبر ۱۸۹۹، می‌نویسد: «می‌خواهم به شما تذکر دهم که قبل از اینکه خیلی دیر شده باشد هر از چند گاه به برنامه «فلسطین بزرگ» («اسرائیل بزرگ») مراجعه کنید. برنامه کنفرانس بال باید شامل واژه «فلسطین بزرگ»، («اسرائیل بزرگ») یا واژه فلسطین و سرزمینهای مجاور» باشد و گرنه بی‌معنا است؛ چه، شما نخواهید توانست ده میلیون یهودی را در سرزمینی به مساحت ۲۵۰۰۰ کیلومتر مربع بپذیرید.»[2]

موشه دایان در ماه اوت ۱۹۶۷ گفته است: «اگر تورات مال ماست و اگر خود را قوم تورات می‌دانیم، پس باید سرزمینهای توراتی، سرزمینهای داوران و ریش‌سفیدان را نیز در اختیار داشته باشیم.» از ورای چنین اصولی مسلماً مرزها «کش آمدنی» می‌شوند. بن گوریون در جایی دیگر به صراحت می‌گوید: «مسئله ما حفظ وضع موجود نیست. وظیفه ماست که دولتی متحرك در جهت توسعه هرچه بیشتر ایجاد کنیم.»[3] از این رو تحقق این امر، از دیدگاه رهبران صهیونیستی، به فراهم شدن دو عنصر بستگی داشت:

۱. ادامه دریافت کمکهای سیاسی، اقتصادی و نظامی از کشورهای امپریالیستی به‌ویژه امریکا؛

۲. حفظ برتری تکنولوژیك قابل توجه به نفع موجودیت اسرائیل در مقابل کل کشورهای عربی و جهان اسلام (کمیت عربی در مقابل کیفیت صهیونیستی)، از طریق برخوردار بودن از یك قدرت بازدارنده نظامی و اقتصادی و قادر به تحمیل تسلیم بر اعراب، و قبولاندن به اعراب که هر گونه درگیری با اسرائیل منتهی به شکست عرب می‌شود.[4] بودجه دفاعی رژیم صهیونیستی در ۱۹۹۵ حدود ۳/ ۸ میلیارد دلار (۳/ ۱۰% تولید سرانه ملّی) بود و در این حال، مساعدتهای نظامی امریکا ۸/ ۱ میلیارد دلار و کمکهای اقتصادی آن ۲/ ۱ میلیارد دلار بوده است و این نشانگر توان بالای نظامی اسرائیل با توجه به مساحت کوچك و جمعیت ۲/ ۵ میلیون نفری با ۸۲% یهودی است. در مورد ذخیره هسته‌ای این رژیم اختلاف نظر وجود دارد و منابع مختلف آن را میان ۲۰ تا ۲۰۰ کلاهك

---

۱. دولت امریکا از بدو تأسیس سازمان ملل تاکنون تعداد چشم‌گیری از قطعنامه‌های شورای امنیت را که بر ضد اقدامات تجاوزکارانه رژیم اشغالگر قدس تهیه شده بود، وِتو کرده است؛ همچنین نك: علی‌اکبر ولایتی، پیشین، ص ۷

۲. به نقل از: اسکار. ك. آ. دابینوویچ، طرح یهودیان قبرس، نیویورك، انتشارات هرتزل، ۱۹۶۲، ص ۱۷؛

۳. روژه گارودی، پرونده اسرائیل و صهیونیسم سیاسی، ترجمه نسرین حَکَمی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹ حَکَمی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۱۳۶۹، ص ۱۳۳

٤. مؤسسه الارض(ویژه مطالعات فلسطینی)، استراتژی صهیونیسم در منطقه، انتشارات بین‌الملل اسلامی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۷-/ ۲۷۵

هسته‌ای ذکر می‌کنند. این رژیم از سال ۱۹۶۷ از امضا کردن پیمان منع سلاحهای هسته‌ای طفره رفته و بازرسی بین‌المللی را نپذیرفته است.[۱]

دامن زدن به فرقه‌گرایی و تقسیم میهن عربی بر اساس آن، به صهیونیسم امکان می‌دهد هدفها و مطامع توسعه‌طلبانه خود را تحقق بخشد. صهیونیسم، به مثابه ابزار امپریالیسم جهانی، در جهان اسلام می‌کوشد تا با سیاست «تفرقه‌بینداز و حکومت کن» جنبشهای اسلامی و عربی را درهم بکوبد.

این موضوع در نوشته‌های نظریه‌پردازان و نویسندگان صهیونیست به وضوح منعکس شده است، مثلًا اریه اورنشتاین[۲] می‌گوید: «برخلاف شعار وحدت عربی که اعراب مطرح می‌کنند، من معتقد به ازهم‌پاشیدگی تا مدتی دیگر و ظهور طوایف نژادی و جغرافیایی ازقبیل لبنان مسیحی و منطقه اکراد در شمال عراق و کوهستان دروزیها و کشور اسرائیل هستم که در نهایت نیز به این تجمع هلال خصیب که به رهبری اسرائیل خواهد بود، خواهد پیوست ....»[۳]

دیوید کاما، نویسنده صهیونیست، در کتاب خود *کشمکش، چرا؟ و تاکی؟* می‌نویسد: «محور پیشنهاد مربوط به حل مشکل خاورمیانه بر این اساس متکی است که میهن عربی موجود در شرق اسرائیل باید دو قسمت شود: سوریه و لبنان در قسمت شمالی، و عراق و اردن و سعودی و فلسطین (در صورت تأسیس) و دیگر کشورهای عربی در قسمت جنوبی. در وسط، این دو بخش به وسیله یك نوار وسیع ارضی، که نیروهای غیرعرب در آن مستقر می‌شوند، از هم جدا شوند و در این نوار به ترتیب از غرب به شرق، کشورهای اسرائیل، دروزی، و کردی به‌وجود می‌آیند که اسرائیل با تمرکز بر جبل‌الدروز در جنوب سوریه حضور می‌یابد. اما کشور کردی که یك ایالت مستقل آشوری ضمیمه آن خواهد بود، در شرق سوریه و شمال عراق به‌وجود می‌آید و از آنجا زمینه کمك به لبنان، که با جذب مسیحیان موجود در سوریه کشوری با اکثریت مسیحی خواهد شد، فراهم می‌شود. سرانجام اسرائیل با این کشورها پیمان خواهد بست تا از بار استعماری اعراب رهایی یابند و این کشورها خواهند توانست پایتختهای کشورهای عربی را تهدید کنند.»[۴]

متعاقب طرح ناعادلانه تقسیم فلسطین، اسرائیل رسماً در ۱۹۴۸ موجودیت یافت و با افزایش مناقشات بین اعراب و اسرائیل چهار جنگ بین آنها در سالهای ۱۹۷۳، ۱۹۶۷، ۱۹۵۶، ۱۹۴۸ اتفاق افتاد که یکی از نتایج مهم جنگ ۱۹۶۷ اسلامی شدن مسئله فلسطین و اسرائیل بود، زیرا در این جنگ اسرائیل بخشهایی از نواحی کشورهای هم‌جوار (اردن، سوریه، مصر) را اشغال کرد. ازاین زمان به بعد، کشورهای اسلامی در این قضیه ذینفع شدند و جنگ ۱۹۷۳ دقیقاً به همین منظور صورت گرفت. بحران انرژی در سال ۱۹۷۳ سبب توجه بیشتر جهانیان به حل مسئله اعراب و اسرائیل شد و از آن زمان به بعد طرحهای متعدد و کنفرانسهای صلح به منظور حل مناقشه اعراب و اسرائیل برگزار شده است ولی این اقدامات به سبب روحیه خصومت‌طلب و تجاوزکارانه اسرائیل هیچ گونه دستاوردی برای ملت فلسطین به همراه نداشته است. طرح ایگال آلن در ۱۹۶۷، طرح شیمون پرز در ۱۹۷۲، قرارداد کمپ دیوید در ۱۹۷۸، طرح صلح فهد ۱۹۸۱، طرح صلح ریگان در ۱۹۸۲، طرح اسحاق

۱. محمد زهیر دیاب،« سازمان نظامی»، سیاست و حکومت رژیم صهیونیستی، مرکز مطالعات و تحقیقات اندیشه‌سازان نور، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۱، ۲۴۴

2.Areh Ornichtain.

۳ . مؤسسة الارض(ویژه مطالعات فلسطین)، پیشین، ص ۱۸۶-/ ۱۸۱

٤ . همان، ص ۱۹۰-/ ۱۸۸؛ همچنین نك: روکاچ، لیویا، تروریسم مقدس اسرائیل، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، کیهان، ۱۳۶۵، ص ۷۶-/ ۶۸

شامیر در ۱۹۸۹، کنفرانس صلح مادرید در ۱۹۹۱ و چندین طرح دیگر همگی با شکست مواجه شدند.[1] رژیم اسرائیل به خاطر ماهیت تشکیل‌دهنده‌اش (صهیونیسم سیاسی) و هویتش (تداوم غصبها و جنگها) در توسعه دایمی است و پس از هر تجاوز به یك «فضای حیاتی قابل زیست» جدید چشم طمع می‌دوزد. بنابراین، نمی‌توان اعتبار این قراردادها و مرزهای «قابل اتساع و کش‌آمدنی» را به رسمیت شناخت. در حقیقت، مثلث قدرتی که امروزه سیاست صهیونیستی اسرائیل را می‌چرخاند، مثلث جنایتکاران جنگی است؛ قبل از همه، بگین که بن گوریون وی را «هیتلری حقیقی» خطاب می‌کند. ژنرال آریل شارون، قصاب لبنان، باسابقه جلادانه و اسحاق شامیر با گذشته‌ای مملو از نژادپرستی.[2] پدیده توسعه‌طلبی رژیم صهیونیستی در منطقه حساس خاورمیانه سبب صرف مبالغ هنگفتی در بودجه نظامی و تسلیحاتی کشورهای اسلامی شده است و افزایش هزینه صرف‌شده در امور نظامی احتمال بروز درگیریهای شدید در منطقه را به نحو محسوسی بالا می‌برد. قدرت ویرانگری زرادخانه‌های رژیم صهیونیستی نیز منطقه را هرچه بیشتر دستخوش بحران کرده است. از این رو، برخی از دولتهای خاورمیانه عمده‌ترین خریداران سلاح در جهان محسوب می‌شوند. مثلاً در ۱۹۹۵ عربستان با پرداخت ۱/ ۸ میلیارد دلار، مصر با پرداخت ۱/ ۹ میلیارد دلار و کویت با پرداخت یك میلیارد دلار در صدر فهرست خریداران قرار داشتند. البته پس از حادثه یازدهم سپتامبر و حضور نیروهای بیگانه در منطقه، به بهانه مبارزه با تروریسم و تحرکات اخیر رژیم صهیونیستی، منطقه خاورمیانه بار دیگر دستخوش بحران و نظامیگری فزاینده شده است.[3]

رژیم صهیونیستی با تلاش وسیع برای تسخیر وسایل ارتباط جمعی موفق شده است بسیاری از خبرگزاریهای معروف جهان و شبکه‌های نامدار تلویزیون بین‌المللی را در اختیار گیرد و این، در قرن و زمانه‌ای که به «عصرارتباطات» شهرت یافته و دهکده کوچك جهانی شکل گرفته از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. تسخیر وسایل ارتباط جمعی برای جهت‌دهی به اذهان و محیط فرهنگی و به طور کلی هجوم فرهنگی علیه اسلام و مسلمانان صورت پذیرفته است.[4]

---

۱ . سیامك کاکایی« تأثیر طرح نظم نوین جهانی بر صلح اعراب و اسرائیل»، سلسله مقالات خاورمیانه‌شناسی، مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیك خاورمیانه، فروردین ۱۳۷۵، ص ۲۰-/ ۱۴

۲. روژه گارودی، پیشین، ص ۱۷۰-/ ۱۵۷

۳. جهانگیر معینی علمداری،« ملاحظاتی درباره طرح نظم امنیتی جدید در خاورمیانه»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، س ۸، ش ۴، زمستان ۱۳۸۰، ص ۶۳، ۶۸-/ ۶۷؛ همچنین نك: بیژن اسدی،« حادثه ۱۱ سپتامبر و آثار آن بر موقعیت سیاسی خلیج‌فارس»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، س ۹، ش ۳، پاییز ۱۳۸۱، ص ۵۲-/ ۴۶

٤. محمدعلی ابطحی،« بررسی ابعاد تهاجم فرهنگی صهیونیستی به جهان اسلام و عرب»، راهبرد، ش ۵، زمستان ۱۳۷۳، ص ۶۰؛ فؤادبن سید عبدالرحمان رفاعی، نفوذ صهیونیسم بر رسانه‌های خبری و سازمانهای بین‌المللی، ترجمه حسین سروقامت، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۷، ص ۷۶-/ ۷۵

بیداری اسلامی در جهان عرب

بیداری اسلامی به‌عنوان اساسی‌ترین منبع قدرت سیاسی کشورهای اسلامی در حال شکل گرفتن است. مسلمانان با تکیه بر هویت و فرهنگ اسلامی درصدد احیای آرمانهای جاویدان خویش هستند. وجود هویت اسلامی جنبشهایی مانند جنبش انقلابی حزب‌الله، حماس، جهاد اسلامی و مقاومت علیه دشمن صهیونیستی، و سایر جنبشهای اسلامی در جهان اسلام مؤید این حقیقت است. تمدن و سابقه مسلمانان در ساخت بنای جامعه جهانی و تاریخ این تمدن در اروپا و آسیا و شمال افریقا به حدی کامل و همه‌جانبه است که کمتر فرهنگ و تمدنی با چنین استواری در تاریخ وجود داشته است. اتکا به این فرهنگ و تمدن سرمایه بزرگی است که می‌تواند اعتماد به نفس مذهبی و ملی جهان اسلام را تقویت کند و آن را در برابر رسوخ فرهنگ بی‌هویت صهیونیستی مصون سازد.[1] از سوی دیگر، رژیم اسرائیل به «جامعه‌ای سرگشته» تبدیل شده است. محور اصلی ناپایداری در جامعه اسرائیل عدم اجماع ایشان بر الگوی واحدی از هویت ملی است. این جامعه، با انبوهی از تعارضها، تنها توانسته است در جریان سرمایه و حمایت سیاسی خارجی کلیت خود را حفظ کند در حالی‌که، جامعه در حالتی متزلزل قرار دارد. شکل پیچیده و ناپیدایی از نژادگرایی حتی در درون جامعه یهودی در جریان است که با توجه به سایر گونه‌های آشکار تبعیض، منجر به بروز تزلزل در مبانی این جامعه شده است.[2]

جایی که اصلی‌ترین انگیزه استعمار غرب در هجوم به کشورهای اسلامی از مبنای اعتقادی و دینی مردم آن نشئت می‌گیرد، در مقابل، باید جهان اسلام با بازگشت به اسلام و تمدن و هویت اسلامی خویش و اسلامی کردن مبارزه با صهیونیسم، به‌جای عربی تلقی نمودن آن، به‌مقابله با صهیونیسم و استکبار جهانی بپردازد.[3]

اعراب، چون ایرانیان، از زمانی که با دولتهای اروپایی آشنا شدند، به عمق عقب‌ماندگی خود و توسعه و پیشرفت اروپاییها پی بردند. تاکنون راه‌حلهای متعددی برای جبران این عقب ماندگی ارائه شده است که یکی از آنها بازگشت به اسلام به مثابه دین و تمدن است.[4] براساس نوع پاسخهای داده‌شده به علل عقب‌ماندگی، آنها را به چهار گرایش تقسیم می‌کنیم. تذکر این نکته ضروری است که این تقسیم‌بندی پاسخهایی است که در گفتمان بیداریِ اسلامی از سوی اندیشمندان عرب مطرح شده و نتیجتاً ناسیونالیسم، سوسیالیسم و ایدئولوژیهایی از این قبیل را پوشش نمی‌دهد. این گرایشها عبارت‌اند از:

الف) تمدن‌گرا- عرب‌گرا؛ **ب)** تمدن‌گرا- اسلام‌گرا؛ **ج)** اسلام‌گرایی سنتی؛ **د)** اصول‌گرایی اسلامی.

براساس تقسیم‌بندی فوق، طهطاوی و خیرالدین تونسی-[5] از اندیشمندان عمده گرایش اول؛ سیدجمال‌الدین اسدآبادی و تا حدودی محمد عبده از متفکران گرایش دوم؛ رشید رضا از سخن‌گویان اصلی گرایش سوم؛ حسن البنا و سید قطب و اخوان المسلمین از فعالان گرایش چهارم‌اند.

به لحاظ تاریخی، هر چه به زمان حاضر نزدیك می‌شویم، گرایشهای اسلامی اصول‌گرا بر دیگر جریانهای فکری غالب شده، آنها را به حاشیه می‌راند؛ جهت‌گیری ضدغربی آن تشدید می‌شود، ویژگی مبارزه‌جویانه آن آشکارتر می‌شود، و از دولتهای حاکم در جوامع اسلامی فاصله می‌گیرد، اندیشه‌های سلفیه در آنها قوت گرفته و از یك

---

۱. محمدعلی ابطحی، پیشین، ص ۷۲-/ ۶۹

۲. اصغر افتخاری،« ابعاد اجتماعی برنامه امنیتی اسرائیل: دستور کاری برای قرن بیست و یکم»، فصلنامه مطالعات امنیتی، س ۴، ش ۴، پاییز ۱۳۸۲، ص ۸-/ ۶؛ همچنین نك: همو، جامعه‌شناسی سیاسی اسرائیل، تهران، مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیك خاورمیانه، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸-/ ۱۱۷

۳ . نك:« بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شرکت‌کنندگان در همایش جهان اسلام»، گفت‌وگو، س ۱۷، ش ۱۷۷، بهمن ۱۳۸۲، ص ۱۸-/ ۱۴

٤ . نك: محمد عمارة،« الاسلام و القومیه العربیه و العلمانیه»، قضایا عربیة، السنة ۷،(ایار(مایو) ۱۹۸۰)، العدد ۵، ص ۶۹

۵ . به نقل از: فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸

حرکت فکری به یك جنبش توده‌ای و سیاسی تبدیل می‌شود. در جریان این تحولات مسئله مهم، شکست اندیشه‌های قبلی است که موجب شکل‌گیری اندیشه‌های اصول‌گرا شده است.

الف) گرایش تمدن‌گرا- عرب‌گرا. اولین موج بیداری اسلامی نوگرا از طهطاوی در مصر و خیرالدین پاشا تونسی در تونس آغاز می‌شود. طهطاوی اندیشه خود را بر این محور استوار می‌کند که مسلمانان برای ترقی چاره‌ای جز دست‌یابی به علم اروپایی ندارند.[1]

طهطاوی با ستایشی فراوان از اروپا یاد می‌کند و نهادهای سیاسی آن را تحسین می‌کند. وی اصولًا از غرب و عامل استعمار به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی غافل است. اما در پاسخ به اینکه چرا گرایش وی را گرایش تمدن‌گرا- عرب‌گرا می‌نامیم، باید گفت که طهطاوی در اندیشه ترقی اعراب و به‌طور محدودتر مصر است.

خیرالدین تونسی از طهطاوی هم فراتر می‌رود؛ هر چند که بنیادهای اصلی اندیشه وی نیز همانند طهطاوی است. او نظرش را بر دو استدلال متکی کرد: نخست آنکه فقه اسلامی اجرای اصلاحات برای تقویت و بهبود زندگی اقتصادی و فرهنگی را قدغن نمی‌کند و دوم آنکه از آنجا که تمدن اروپا بیشتر بر پایه چیزهایی قرار دارد که اسلام در گذشته به آن داده است، این وظیفه مسلمانان است که آن را بازگردانند.[2]

به‌طور کلی، می‌توان گفت که گرایش تمدن‌گرا- عرب‌گرا دارای ویژگیهای زیر بود:[3]

۱. اصالت و برتری تمدن غرب را پذیرفته بود و مسلمانان را دارای این توانایی می‌دانست که در کسب فناوری و تمدن غربی موفق‌اند، زیرا علم غربی را همان علوم اسلامی می‌پنداشتند.

۲. هر دو نماینده برجسته این گرایش از مقامات دولتی بود و اخذ تمدن و نهادها و فناوری غربی و ترقی مسلمانان را وظیفه دولت به‌شمار می‌آورند. به همین سبب اصولًا حرکت آنان یك جنبش توده‌ای سیاسی نیست و ملت نیز مخاطب اول آنان نیست.

۳. روش و منش آنان اصلاح‌گراست و به‌دنبال اصلاح نهادهای سیاسی- اجتماعی جوامع خود با استفاده از تجارب و نهادهای اروپایی‌اند.

۴. این گروه اصولًا به احتمال تضاد اسلام و تمدن اروپایی نمی‌اندیشند، زیرا آنان یقین دارند که اساساً تمدن اروپایی برگرفته از اسلام و علوم اروپایی ترجمه علوم اسلامی پیشین است. بنابراین، هدف آنان تعیین معیاری بود که در اخذ تمدن از اروپا به کار آید» و «از نظر آنان تنها بهسازی «نهادهای غیردینی» ضرورت داشت.

۵. آنان اندیشه وحدت امت اسلام را ندارند. نگرش آنان کاملًا محدود به وطن خود است و حتی زمانی که از وطن عربی هم سخن می‌گویند، مرادشان همه ممالك عرب زبان نیست، بلکه دقیقاً منظور مشخصی دارند که برای نمونه طهطاوی وطن عربی را مصر می‌داند.

ب) گرایش تمدن‌گرا- اسلام‌گرا. بین این گرایش و گرایش اول اشتراکاتی وجود دارد. درواقع نسل دوم از منادیان بیداری اسلامی را می‌توان «تمدن‌گرا- اسلام‌گرا» نامید که چهره بارز آن سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده است. با این تفاوت که سید جمال به نسل اول نزدیك‌تر است و عبده به نسل سنت‌گرای پس از خود نزدیك‌تر است. باید گفت که اصلاحگری سید جمال ابعادی مختلف دارد، اما روح اصلی اصلاح‌گری سید جمال در جهان اسلام «تجدد» است. سید به‌دنبال این است که جهان اسلام و مسلمانان را با دوران جدید، ویژگیها و

---

۱ . حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ص ۳۴

۲. هشام شرابی، پیشین، ص ۵۵

۳. حسن حنفی، الاصولیه الاسلامیة، قاهره، مکتبة مدبولی، ص ۲۰

عوامل شکل‌گیری آن آشنا کند و شرایطی را فراهم کند که مسلمانان نیز در این دنیای جدید و تمدن آن سهمی به دست آورند و با اتکا بر عناصر اصلی آن یعنی علم و عقل و دیگر عناصر آن ازجمله نهادهای سیاسی دموکراتیك بر قدرت خود بیفزایند. شاید از این منظر بتوان گفت که دغدغه اصلی سید دغدغه هویتی نیست، بلکه این است که چگونه می‌توان به جهان اسلام قدرت بخشید. به اعتقاد سید، تمدن جدید و مدرن غرب، براساس اصول اسلامی پدید آمده است؛ در اینجا سید جمال، برخلاف عرب‌گرایان تمدن‌گرا، بر دو فرض اساسی تأکید می‌کرد: نخست نقش ناگزیر دین در زندگی ملتها و دوم، نیاز به نهادهای جدید و مهارتهای فنی برای برآوردن خواستهای زندگی جدید.[1]

دو هدف اصلی سید جمال، یعنی تحقق وحدت اسلامی و مبارزه با سلطه غرب، از نقاط تمایز اندیشه وی از نحله تمدن‌گرایان عرب‌گرا بود. در نظر سید جمال، جهان اسلام کلیتی یکپارچه بود که در صورت انسجام و وحدت آن، مسلمانان می‌توانستند در مقابل سلطه اروپا مقاومت کنند. درك سید از اروپا و رفتار آن، بسیار عمیق‌تر از نحله پیشین بود. اگرچه سید تمدن و ترقی اروپا در علم و صنعت را به رسمیت می‌شناخت، ولی به سلطه آن در جهان اسلام هم حساسیت بسیاری داشت و در نتیجه بخش عمده توان خود را صرف مبارزه با آن کرد که در این مبارزه گاه مخاطبان وی دولتهای اسلامی بودند و گاه ملل اسلامی و همین امر موجب شد که حرکت سیاسی جنبه یك جنبش سیاسی و توده‌ای را نیز به خود گرفته و از اندیشه‌های صرفاً اصلاحی نحله پیشین فراتر رود و حتی در مورد ایران، جنبه انقلابی گرفت و علما و ملت را به انقلاب علیه استبداد ناصرالدین‌شاه فراخواند و در عثمانی نیز در نهایت موجب مخالفت سلطان عثمانی و احتمالاً مرگ وی به دست عوامل باب عالی شد. نکته اساسی دیگر اندیشه‌های نوگرایانه سید جمال این بود که در عین اینکه آشکارا مسلمانان را به مقاومت در برابر سلطه اروپا بر سرزمینهای اسلامی تحریك می‌کرد، با تأکید بر اقتباس از دستاوردهای علمی و صنعتی غرب، تقلید از غرب را رد می‌کرد. به همین علت هم از روند موجود در جوامع اسلامی انتقاد می‌کرد.[2]

در مجموع، می‌توان محورهای اصلی نحله تمدن‌گرایی- اسلام‌گرایی را تأکید بر اصالت عقل و علم، توانایی اسلام در تمدن‌سازی و افزایش اقتدار مسلمانان، یگانگی و اتحاد اسلامی و مبارزه با سلطه اروپا دانست که در گذر زمان شکل گرفته و دچار تحول شدند.

ج) گرایش اسلام‌گرایی سنتی. اگر تمدن‌گرایان اسلام‌گرا، احیای اسلام را در احیای علمی، جذب تفکر نوین و استفاده از دستاوردهای فناوری اروپایی در جوامع اسلامی می‌دانستند، اسلام‌گرایان سنتی و متفکر برجسته آن، رشید رضا که ادامه‌دهندگان سلفیه هستند، احیاگری اسلامی را در بازگشت به روش و سیره «بزرگان اسلام» می‌دانستند. می‌توان گفت که ناکامی دولتهای اسلامی در تحقق اندیشه‌های نحله‌های پیشین، در جذب دستاوردهای علمی و سیاسی تمدن نوین و برعکس، افتادن در دام قهقرایی شدیدتر «تمدّن و ترقی»، سنت‌گرایان اسلامی را نسبت به تهدید غرب و از دست رفتن هویت اسلامی، دچار نگرانیهای شدیدتری کرد و اسلام‌گرایی سنتی پاسخی به این نگرانیها بود.

هرایر دکمجیان، سید جمال، عبده و رشید رضا را در درون گرایش سلفیه مورد مطالعه قرار می‌دهد،[3] در حالی‌که این تلقی خطایی آشکار است. اندیشه اسلام‌گرایی سنتی از نوگرایان فاصله می‌گیرد و به محافظه‌کاری تمایل پیدا

---

۱. سید جمال این مسئله را در اغلب مقالات عروة الوثقی و برخی مقالات فارسی خود مورد تأکید قرار داده است. برای نمونه نك: سید جمال الدین اسدآبادی، مجموعه رسائل و مقالات، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، انتشارات کلبه شروق، ۱۳۸۱، ص ۱۳۴- ۱۳۲

۲. همان، ص ۱۲۱

۳. هرایر دکمجیان، *جنبشهای اسلامی معاصر*، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰، ص ۳۳

می‌کند. نوگرایان در پی اصلاح و تطبیق اسلام با مقتضیات جدید بودند، در حالی‌که محافظه‌کاران سخت به سنتهای اسلامی پای‌بند بوده نسبت به نفوذ فرهنگی و تهدید سیاسی غرب واکنش نشان می‌دهند. مجید خدّوری به‌درستی رشیدرضا را در چارچوب گرایشهای سنت‌گرا بررسی می‌کند که با رنگ و لعاب نوگرایی پوشش داده شده است. رشید رضا گرچه به ظاهر نوگراست، اما نمایانگر پیوندی درونی با سنت‌گرایی بود، سلفی‌گرایی رشیدرضا موجب تمرکز افراطی او بر احادیث شد که افزون بر اینکه نشان‌دهنده ماهیت سنتی اندیشه اوست، مانع از دست‌یابی او به یك جهان‌بینی گسترده‌تر شد و همین امر هم او را از اندیشه‌های وحدت‌گرایانه سید جمال دورتر کرد و گرایشهای ستیزه‌جویانه وی درباره شیعه را، که یادآور ستیزه‌جویی سلفیه بود، موجب شد.
به هر حال، اندیشه سیاسی سنت‌گرای رشیدرضا، به جای تأکید بر حکومت قانون، آزادی و مشروطه که در اندیشه‌های نوگرایانه طهطاوی و سید جمال بر آن پافشاری می‌شد، به‌دنبال بازسازی نظام اسلامی بود که به آن عناصری از آرمان‌گرایی صدر اسلام که به پیش‌داوریهای دنیوی، نژادی، فرقه‌ای آلوده نشده افزوده می‌شد.[1]
رشید رضا معتقد است که غرب برای طی‌کردن مراحل پیشرفت، اصولی را به کار گرفت که اسلامی هستند، حال آنکه خود مسلمانان این اصول را رها کرده‌اند. اگرچه رشید رضا در رهیافت سنت‌گرای خود چندان به غرب نپرداخته است، ولی از خط فکری وی معلوم است که رویکردی ستیزه‌جویانه نسبت به غرب دارد و از آن خوش‌بینیهای موجود در گرایش تمدن‌گرا- عرب‌گرا اثری به چشم نمی‌خورد.
حسن حنفی کارنامه رشیدرضا را این گونه خلاصه می‌کند: رشیدرضا پس از آنکه عمری را در اصلاحگری و نواندیشی و ترقی‌خواهی گذرانده بود، خود را از تأثیر طلایه‌دارانی چون طهطاوی و سید جمال و نیز عبده رها ساخت و به دامن محمدبن عبدالوهاب پناه برد که او را به ابن‌قیم جوزیه و ابن‌تیمیه و سپس به احمدبن حنبل می‌رسانید. وی به جای میل به شیوه‌های مدنیت نو و همگامی با تحولات زمانه، فروبستگی و هجوم به غرب را ترجیح داد.[2]
د) گرایش اسلام‌گرایی اصول‌گرا. ژاك برك در تحلیلی که از اصول‌گرایی اسلامی دارد «ناتوانی کشورهای اسلامی را در ارائه مدلهای متناسب با عصر تکنیك و تمدن در قرن بیستم، زمینه‌ساز افراطی‌شدن آنها می‌داند. وی مهم‌ترین علت درونی را توقف اجتهاد و سرکوب حرکتهای اصلاحی به نام مبارزه با بدعت می‌داند».[3] درواقع، این شکستها، در کنار ناتوانی دراجرای اصلاحات، به‌عنوان یك تراژدی غمبار، روح اعراب را آزرده ساخته است و آنان را در طیفی از انفعال تا تندروی سیاسی سرگردان ساخته است.
حسن البناء، بنیان‌گذار اخوان‌المسلمین، درباره اصلاح‌گران اسلامی چنین نظر می‌دهد: اسدآبادی فقط یك فریاد هشدار برای مشکلات است و شیخ محمد عبده فقط یك معلم و فیلسوف و رشید رضا فقط یك تاریخ‌نویس و وقایع‌نگار است، در حالی‌که اخوان‌المسلمین به معنی جهاد، تلاش و کار است و فقط یك پیام نیست.[4]
اخوان المسلمین جنبشی سیاسی- مذهبی است که به‌دنبال دگرگونیهای اساسی در جوامع اسلامی است. یکی از اعتقادات اساسی اخوان‌المسلمین «قدرت تفوق‌ناپذیر اسلام در حل مسائل اجتماعی و سیاسی مسلمین است»[5] که درواقع جوهر اصول‌گرایی اسلام‌گرایی است.

---

۱. مجید خدوری، پیشین، ص ۳۰، ۹- ۷۸؛ محمد رشیدرضا، *السنة و الشیعة*، قاهره، ۱۳۶۶ ق، ص ۵۹- ۵۴ و ۷۹؛ حمید عنایت، پیشین، ص ۹۷
۲. حسن الحنفی، پیشین، ص ۴۲
۳. سارا شریعتی،« بنیادگرایی و روایتی معقول از چپ اسلامی»، روزنامه ایران، شنبه ۲۶/ ۵/ ۸۱ ص ۸ و یکشنبه ۲۷/ ۵/ ۸۱، ص ۸
٤. بهمن آقایی و خسرو صفوی، *اخوان المسلمین*، تهران، نشر رسام، ۱۳۶۵، ص ۲۱
۵. حمید عنایت، پیشین، ص ۱۰۷

اگر حسن البناء رهبر سیاسی اخوان‌المسلمین بود، افرادی چون سید قطب و محمد غزالی نمایندگان برجسته فکری اخوان‌المسلمین بودند. باید گفت که تفاوت طهطاوی، خیرالدین پاشا تونسی، سید جمال، محمد عبده، رشیدرضا و سید قطب در سیر تحول جنبش بیداری اسلامی کاملًا مشهود و اساسی است و هر چه بدین سو نزدیک می‌شویم ویژگی مبارزه‌جویی آن قوی‌تر شده و از التقاطگرایی آن کاسته می‌شود. اندیشه‌های سید قطب بیانگر این خلوص‌گرایی و اصول‌گرایی و مبارزه‌جویی است.

سید قطب تمامی جوامع موجود را جاهلی می‌داند و جوامع اروپایی را اوج جاهلیت مدرن تلقی می‌کند و اینجاست که تفاوت اساسی و تعیین‌کننده اندیشه وی با پیشگامان اسلام‌گرایی که برتری و پیشرفت تمدن اروپایی را پذیرفته بودند، خود را نشان می‌دهد. سید قطب به تعریف دوباره واژه‌های «توسعه» و «توسعه‌نیافتگی» و معرفی معیارهای جدید برای پیشرفت و ترقی پرداخت. قطب تأکید می‌کرد که جامعه توسعه‌یافته جامعه‌ای نیست که در نقطه اوج تولید مادی است، بلکه جامعه‌ای توسعه‌یافته است که تفوق اخلاقی از خود نشان دهد. جامعه‌ای که از نظر علم و فنّاوری در اوج است، ولی در اخلاقیات در حضیض، آن جامعه عقب‌مانده است، در حالی‌که جامعه‌ای که در اخلاقیات در رده بالا است ولی از نظر علم و تولید مادی در پایین، آن جامعه پیشرفته است.[1]

نهضتِ امام خمینی اوج گرایشِ اصول‌گرایی اسلامی است که دیگر جنبشهای اسلامی در سراسر جهان تحت تأثیر موفقیت ایشان در تأسیس جمهوری اسلامی توانا شدند. تفکر و طرح امام خمینی درواقع تلفیقی از هویت و توسعه بود. در حالی‌که رهبران پیشین جنبش بیداری اسلامی چون سید جمال به‌دنبال توسعه و تجدد بودند و برخی هم به صورت کمرنگی بر هویت تأکید می‌کردند. امام خمینی همان گونه که به‌دنبال احیای هویت اسلامی بودند، توسعه نیز در گفتمان وی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود، توسعه‌ای که در چارچوب هویت اسلامی تعریف می‌شد. نظریه سیاسی امام منحصراً در قالب و شکل اسلامی مطرح می‌شد و همین امر موقعیت و ویژگی ممتازی به امام خمینی در جنبش اسلام‌گرایی در جهان اسلام می‌دهد.[2]

---

۱. سید قطب، معالم فی الطریق، دارالمشرق، بیروت- قاهره، ۱۹۸۰، ص ۱۱۶- ۱۱۷، ۶۱- ۶۰؛ ل. م. سافی،« دو رهیافت متفاوت، در جریان بازگشت به اسلام در جهان عرب»، ترجمه دکتر سید احمد موثقی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۲، زمستان ۱۳۷۹، ص ۲۷۴

۲. بابی سعید، هراس بنیادین، ص ۱۰۵، ۱۰۹؛ نیز نك:.

JohnL. Esposito, TheIranianRevolu tion: It'sGlobalImpact, Miami: Florida, InternationalUni versityPress, pp. 21- 31.